

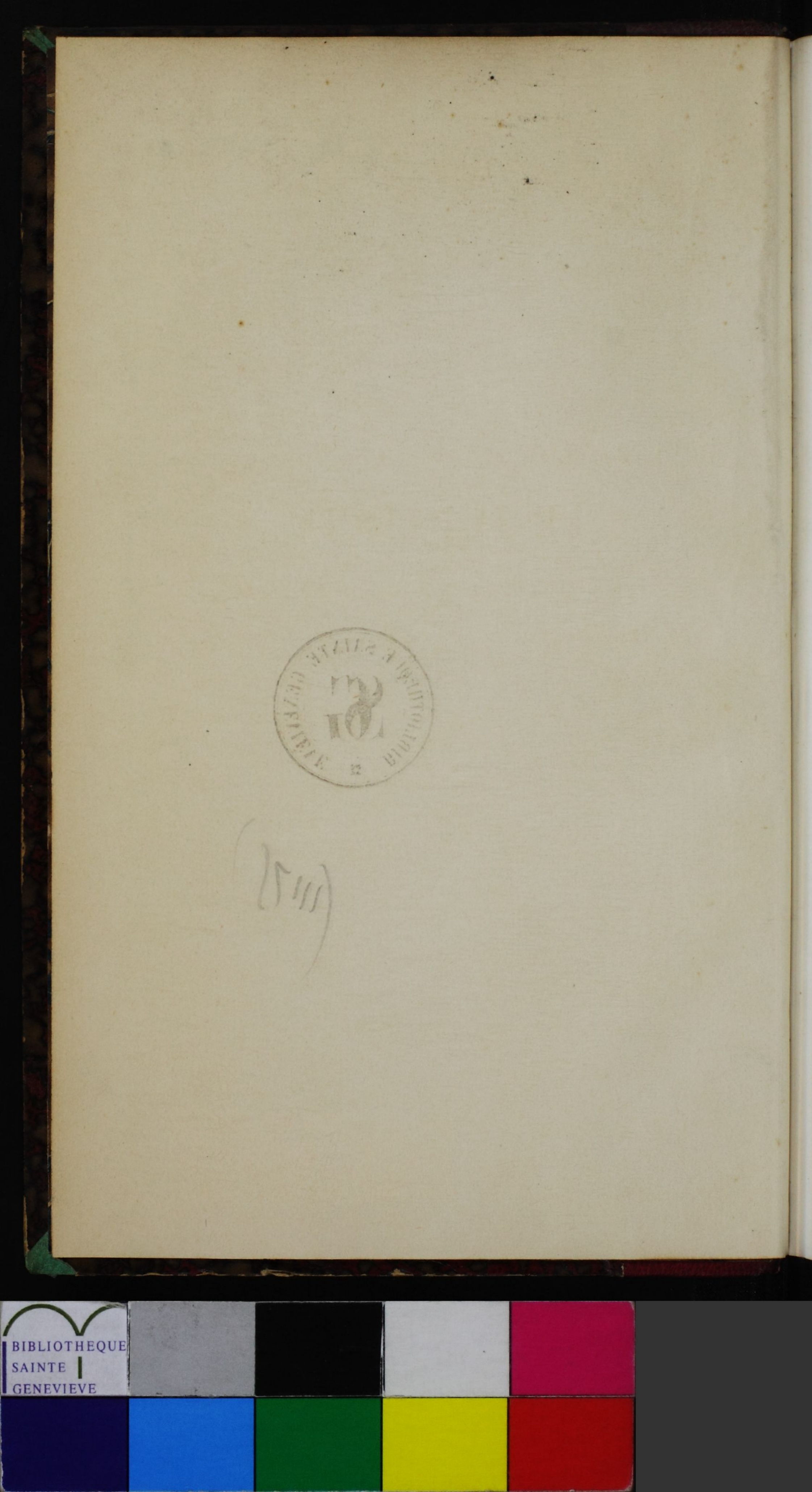
B
7
Supp
A. WEILL
LE
JUDAISME
3
RÉVÉLATION
B
7










BIBLIOTHEQUE
SAINTE
GENEVIEVE

LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

IMPRIMERIE D. JOUAUST
Rue Saint-Honoré, 338

LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉVÉLATION

PAR

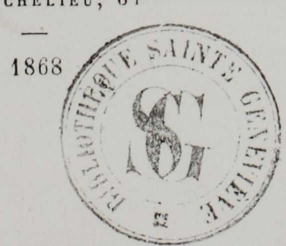
MICHEL A. WEILL
GRAND RABBIN

וְנִגְלָה כְּבוֹד ה׳ וְרָאוּ כָל בָּשָׂר יַחְדָּו כִּי פִּי ה׳
דִּבֵּר (ישעיה מ׳ ה׳)

Et la gloire du Seigneur se révélera, et toute chair reconnaîtra unanimement que c'est la bouche de l'Éternel qui parle. (Isaïe, XL, 5.)

PARIS
LIBRAIRIE A. FRANCK
RUE RICHELIEU, 67

1868



LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉVÉLATION

PRÉFACE

D'après la thèse développée dans notre préface générale (1), nous devons aborder maintenant la seconde partie de la théologie dogmatique, passer de la théodicée à la révélation, de la connaissance de Dieu à celle de la loi, de sa volonté, de ses rapports directs avec l'homme et avec l'humanité. Ce n'est pas à dire que la théodicée envisage Dieu isolément, en dehors du monde, indépendamment de la création, son œuvre. Nos études précédentes ont abouti à des conclusions qui repoussent une pareille hypothèse : il a été suffisamment démontré que, de quelque côté que nous nous mettions à envisager Dieu, sa nature et son essence nous échappent, restant pour nous l'insondable mystère. Ce que nos efforts doivent tendre à saisir en lui, c'est la cause, le créateur et le conservateur de l'univers, le régulateur des événements, le directeur de l'existence universelle comme des êtres particuliers, méritant nos hommages, notre

(1) Voy. notre Théodicée, p. 30.

adoration, notre amour, pour la sagesse et la bonté dont il ne cesse de nous prodiguer les marques éternelles.

I

Cependant, si Dieu s'était contenté de graver son chiffre en caractères ineffaçables sur la voûte azurée du ciel, sur la croûte terrestre comme sur l'immensité de l'Océan ; si, d'un autre côté, il s'était borné à nous montrer sa puissante empreinte dans la succession des faits et des époques, dans la série des révolutions physiques et morales qui ébranlent le monde pour le raffermir, à nous signaler sa présence par ce grain d'intelligence enfermé dans les parois de notre cerveau (1) ; si enfin il n'avait pas distingué l'homme de la foule des autres espèces vivantes pour se mettre avec lui en communication directe, la supériorité des fils d'Adam, dans l'ordre de la création matérielle, ne serait rien moins que prouvée et, par conséquent, pourrait être contestée.

En tout cas, l'éducation de l'homme eût présenté une lacune considérable. Supérieur à l'animal par la raison et le libre arbitre, il lui serait en quelque sorte inférieur par l'absence d'une loi morale, privé de cette boussole spirituelle qui le dirige, qui gouverne son navire sur la mer de la vie, où les écueils, les tempêtes et les naufrages ne sont pas moins à redouter que sur les plaines liquides. L'Écriture ne nous dit-elle pas : « L'homme, en naissant, n'est qu'un mulet sauvage » (2) ?

C'est donc à bon droit que la révélation peut être considérée et comme le complément et comme la conséquence de la théodicée. Elle en est le complément, car, sans elle, les grands résultats de la théodicée courraient risque de rester confinés dans les régions spéculatives, accessibles seulement aux penseurs, aux rares esprits d'élite, mais peu abordables aux masses, qui n'ont ni le temps, ni les moyens, ni la volonté de s'aventurer dans ces parages qui côtoient l'infini. C'est donc la révélation

(1) Job, XXXVIII, 36. (2) Job, XI, 12.

qui a dressé la divine échelle allant de la terre au ciel, et dont chacun est libre de gravir les degrés en s'élevant progressivement jusqu'au sommet où se tient l'Éternel lui-même (1). La loi, objet spécial de la révélation, la loi, dont le sage a dit : « Craindre Dieu et observer sa loi, voilà tout l'homme » (2), la loi n'est pas autre chose, en définitive, que la théodicée descendant des hauteurs de la théorie pour s'accommoder à la pratique de la vie, s'insinuer dans l'esprit et dans le cœur des plus humbles pour les éclairer d'un rayon divin.

Elle en est aussi la conséquence, et voici comment : il n'est pas possible qu'il eût tant fait pour être connu de nous, étalant à nos yeux ici sa grandeur et ses perfections souveraines, là ses qualités et ses principaux attributs, s'il n'avait pas sur nous des vues particulières, si ce n'avait été son dessein de nous donner une tâche à exécuter, une mission à remplir.

Au moyen du procédé de la généralisation, nous appliquerons à l'humanité ce que la tradition enseigne à propos du premier commandement du Décalogue : « Pourquoi, demande-« t-elle, Dieu s'annonce-t-il comme libérateur d'Israël esclave « en Égypte, et non pas comme créateur du ciel et de la terre? « Par le motif suivant : Dieu voulait faire entendre à Israël que « la délivrance miraculeuse dont il venait d'être l'objet devait « suffire pour le convaincre qu'il était appelé à devenir le « peuple de Dieu. La Providence agit en cette circonstance « comme un prince qui, après avoir sauvé l'honneur et la vie « à la fille d'un roi tombée entre les mains de brigands, en fait « sa femme (3). » Eh bien, puisque Dieu se plaît à l'appellation de créateur de l'esprit humain aussi bien qu'à celle d'ordonnateur du ciel et fondateur de la terre (4), c'est que l'homme a pour lui une importance égale à celle des globes qui roulent dans l'espace, c'est qu'il tient à se l'attacher par ce lien qui unit l'époux à l'épouse, le patron au client. Les services que le client rend au patron n'ont-ils pas habituellement pour effet de fournir au

(1) Genèse, XXVIII, 10.
(2) Ecclés., XII, 13.
(3) Schemoth Rabba, sect. 29.
(4) Zacharie, XII, 1.

premier de nouveaux titres à la bienveillance du maître? Lors donc que le maître suprême nous prescrit des lois, des commandements, des devoirs, de saintes obligations, c'est afin que, fidèlement et religieusement accomplis, ils nous procurent un surcroît de titres aux grâces divines, but final que notre raison branlante est impuissante à atteindre.

En un mot, si la théodicée peut se vanter de nous faire connaître Dieu, la révélation nous reçoit, pour ainsi dire, dans son intimité. De celle-là à celle-ci, il y a toute la distance qui sépare le courtisan, reçu par le maître avec un cérémonial qui exclut toute familiarité, du serviteur qui jouit de sa confiance et de son commerce intime (1).

II

Mais, pour que cette révélation atteigne le but qu'elle se propose, devienne la colonne du monde, l'étoile polaire de l'humanité, habile à nous guider dans ce chemin bordé d'écueils et de précipices, ne faut-il pas qu'elle se distingue de tout ce qui n'est pas elle? Ne faut-il pas qu'elle porte sur elle son cachet, les signes et les insignes qui la différencient de la parole ordinaire? ne faut-il pas, comme dit Jérémie, que l'on sache qu'elle est la parole de Dieu (2)?

Quels sont donc les caractères qui l'annoncent, les traits qui nous la font discerner, qui lui donnent les allures du surnaturel, du divin?

Et vera incessu patuit dea.

Interrogeons-la, demandons-le-lui à elle-même : elle ne nous cachera pas ce que nous avons besoin de savoir là-dessus.

Avant tout, la révélation se fera remarquer par sa clarté, par cette incomparable faculté de dire des choses sublimes dans un langage simple et presque familier ; elle s'exprimera de façon à être comprise des plus petits comme des plus grands. Rien de

(1) Talmud, Berachoth, 34. (2) Jérémie, XXXII, 8.

mystérieux, ni d'obscur, ni de raffiné, rien qui ne soit à la portée des plus étroites comme des plus vastes intelligences. Elle n'affectera ni le langage énigmatique de la sibylle, ni les mots à double sens des anciens oracles; on n'aura qu'à lui prêter l'oreille pour la comprendre; il suffira de l'écouter avec attention pour savoir aussitôt où elle en veut venir; elle ne laissera planer le moindre doute ni équivoque sur les principes de conduite et d'action qu'elle est chargée de faire prévaloir. Par la grandeur des vérités qu'elle enseigne, elle accusera sa céleste origine, de même que par la simplicité de l'expression elle assurera l'universalité de son professorat. Et il ne saurait en être autrement, quand elle-même fait consister la supériorité absolue de Moïse en ce que Dieu lui parle face à face, *comme un homme qui parlerait à son prochain* (1).

La révélation sera la constante messagère de Dieu, ne parlant qu'en son nom, ne s'attribuant d'autre autorité que celle d'exprimer sa volonté, faisant tout émaner de cette volonté sainte et ramenant tout à elle, à l'instar des fleuves qui sortent de l'Océan et retournent dans son sein. Jamais elle n'oubliera que son pouvoir n'est qu'une délégation qu'il ne lui est loisible ni de dissimuler ni de désavouer; jamais elle ne cessera de croire qu'en dehors de Dieu et de son inspiration sa force s'évanouit, et son prestige s'en va en fumée. Elle n'aura d'autre ambition que d'être l'écho fidèle de cette voix toute-puissante qui fait trembler la nature. Dieu sera toujours avec sa bouche, comme il se plaît à en prévenir Moïse au moment même où il en fait son prophète (2), et le nom ineffable sera son auréole (3).

En sa qualité de parole inspirée, toutes les sources de l'inspiration lui seront ouvertes, et il lui sera permis d'y puiser à pleines mains. La révélation sera sobre, précise, d'une transparence sans pareille avec Moïse, la mission spéciale du législateur le voulant ainsi. Mais elle sera lyrique avec le chantre des Psaumes, gnomique avec le sage auteur des Proverbes,

(1) Exode, XXXIII, 11.
(2) Exode, IV, 12 et 15.
(3) Deutér., XXVIII, 10.

épique, déployant toutes les pompes de l'épopée, avec le fils d'Amoz, élégiaque et plaintive avec le triste Jérémie, allégorique et parabolique avec le sombre Ézéchiel, apocalyptique avec les derniers organes de la prophétie, accents mourants de l'inspiration directe. Mais, révélation ou vision, poésie ou fiction, elle constatera son identité par l'unité du but, ne déviant jamais de la route qui lui fut tracée dès l'origine, ne cessant de répandre la connaissance de Dieu et de proclamer la souveraineté de la loi morale. Ce sera l'un de ses triomphes que cette faculté d'assimilation s'appliquant à toutes les formes de la parole, à toutes les nuances de l'expression, que cette habileté à les rendre avec un naturel que l'art le plus raffiné désespérera d'atteindre, que cette possession, non pas *du don des langues*, mais de quelque chose de mieux encore, du don du langage, condensant dans un seul idiome, justement nommé la langue sacrée, les qualités disséminées dans toutes les autres, et, pour cette raison, prédestinée à servir de type aux manifestations orales de la religion universelle. Oui, pour que la parole de Dieu conquière le monde, il est nécessaire qu'elle fasse vibrer toutes les cordes de l'intelligence. Simple raison, sens commun, sentiment de l'idéal, imagination, enthousiasme, extase, toutes les variétés de la conception humaine doivent trouver satisfaction dans les discours qui ont la prétention de traduire la pensée divine. Rien de ce qui est de nature à remuer la fibre de notre personnalité complexe ne doit lui rester étranger : « J'ai multiplié les formes de la vision, dit Dieu à Osée, et j'ai laissé libre cours à l'imagination des prophètes (1). »

Est-ce tout? Non. Une dernière condition, qui sera la sanction de toutes celles que nous venons d'énumérer, s'impose à la révélation. Il faut qu'elle suffise à toutes les situations, qu'elle soit de force à faire face à toutes les éventualités. Elle se fera comprendre des générations contemporaines comme de la postérité la plus reculée ; elle portera dans ses flancs la double

(1) Osée, XII, 11.

garantie de la stabilité unie au progrès, et la fixité et la netteté de ses enseignements ne nuiront pas à leur élasticité. Comme Dieu, dont elle est une émanation, elle sera avec les premiers comme avec les derniers (1); comme le soleil, dont les rayons bienfaisants vivifient les jours, les années et les siècles, elle nourrira de sa substance les époques et les cycles. Elle saura bien se mettre au diapason le plus élevé, à la hauteur de tous les temps, à l'unisson de toutes les tendances sociales; pleine de séve et d'une inépuisable vitalité, elle sera toujours jeune, elle ne connaîtra ni les infirmités de la vieillesse, ni l'épuisement de la décrépitude (2). Mesurant ses communications à la capacité des intelligences et aux évolutions de l'esprit humain, elle sera en tout temps l'*Égérie* de l'humanité, n'abandonnant jamais le gouvernail du monde spirituel. Et c'est de la révélation ainsi comprise que le prophète dit encore : « Mon esprit qui t'inspire et les paroles que j'ai déposées dans ta bouche ne te quitteront ni dans le présent ni dans le plus lointain avenir, jusqu'à l'éternité (3). »

Les considérations qui précèdent, puisées dans le constant et multiple témoignage de l'Écriture, nous dispensent d'insister sur l'*actualité* des études auxquelles nous allons nous livrer. Cette actualité s'affirme par cela seul que la révélation existe. Espérerait-on s'en passer, grâce à ce que l'on appelle l'émancipation de la raison? Le XIX[e] siècle serait mal venu d'afficher cette prétention, lui, enfant du XVIII[e], lui qui a hérité de cette succession à titre onéreux, lui qui souffre encore des écarts et des fautes d'une funeste paternité, des excès d'une fausse émancipation, lui qui pourrait s'appliquer ces paroles de Jérémie : « Nos pères ont péché, et nous subissons les conséquences de leurs méfaits (4). » Nous l'avons dit ailleurs, et nous croyons devoir le répéter : les générations présentes, malgré leur antipathie pour la foi *quand même* à laquelle elles demandent à substituer la foi éclairée et raisonnée, sont avides de religion,

(1) Isaïe, XLI, 4.
(2) Isaïe, XLVI, 4.
(3) Isaïe, LIX, 21.
(4) Lament., V, 7.

avides de se désaltérer à la source de la vie et du salut. Nous espérons, en dépit de notre infériorité et de nos trop faibles titres à un noble patronage qui encourage nos travaux, nous espérons les intéresser par un exposé de la révélation biblique, confiée à l'éternelle garde du judaïsme, et dans laquelle toute chair pourra reconnaître que c'est la bouche de l'Éternel qui parle (1).

(1) Isaïe, XL, 5.

SIXIÈME DOGME

DE LA RÉVÉLATION EN GÉNÉRAL

SIXIÈME DOGME

DE LA RÉVÉLATION EN GÉNÉRAL.

לֹא מֵרֹאשׁ בַּסֵּתֶר דִּבַּרְתִּי (ישעיה מ"ח ט"ז)

Ce n'est pas en cachette que j'ai parlé dès l'origine du monde. (Isaïe, XLVIII, 16.)

Formule de Maïmonide. — « Croire et savoir qu'il se ren-
« contre au sein de l'humanité des hommes d'une nature pri-
« vilégiée, non moins illustres par leur perfection morale que
« par leur haute aptitude intellectuelle, au point de se trans-
« former, pour ainsi dire, en raison incarnée, d'identifier l'in-
« telligence individuelle avec l'*intellect actif* qui épanchera sur
« elle les grâces de l'émanation divine. Tels sont les prophètes,
« et tel est le trait caractéristique de la prophétie. Mais ce n'est
« pas ici le lieu de s'étendre longuement sur la nature et l'es-
« sence du prophétisme, ni le moment d'entreprendre l'exposé
« soit des éléments qui entrent dans sa composition, soit des
« différents degrés de la conception prophétique : cela n'exi-
« gerait rien moins qu'un traité complet de la sagesse; nous
« devons donc nous borner à la simple affirmation du principe.
« Quant aux témoignages bibliques en faveur de la prophétie
« et des prophètes, ils sont des plus nombreux (1). »

Dans son grand traité de la loi, il dit à peu près la même

(1) Maïmonide, comment. à la Mischna, Synhédrin, chap. 10.

chose, mais dans un langage plus clair, dépouillé de cette phraséologie péripatéticienne qu'il affectionne tant dans ses autres livres. « Un des fondements de la religion, dit-il, c'est de croire « que Dieu communique aux hommes le don prophétique.... « Il se met ensuite à énumérer les qualités intellectuelles « et morales qui sont indispensables au prophète : sagesse, « bonnes mœurs, gouvernement des passions, intelligence « vaste et profonde, renoncement aux jouissances et aux fré- « quentations mondaines, concentration des facultés intelli- « gentes vers la pensée et l'action divines, voilà les qualités « sans lesquelles la communication de l'esprit saint est irréali- « sable. Puis il termine ainsi : Tant que l'esprit saint repose « sur le prophète, son âme jouit du rang des anges appelés « *Ischim*. Il n'est plus le même homme, il se sent tout autre, « il a conscience de sa supériorité sur le commun des hommes « et des sages, comme il est dit de Saül (1) : « En prophétisant, « tu deviendras un autre homme (2). »

On remarquera que dans ces deux textes il n'est question ni de la prophétie de Moïse, qui fera l'objet du septième dogme, ni de la nature et de l'essence du prophétisme, que l'auteur déclare ne pas vouloir traiter ici, mais seulement de l'existence des prophètes. Dans l'opinion de Maïmonide, l'objet du sixième dogme, c'est d'affirmer l'existence d'hommes parfaits sous le rapport intellectuel et moral, dont la haute raison s'identifie avec la raison universelle, que Dieu juge à propos d'inspirer et auxquels il communique la vérité directement. Or, si telle est la pensée du maître, elle accuse une lacune qu'il importe de signaler d'abord et de combler ensuite. Puisqu'il ne s'agit encore ni de Moïse ni de tel autre prophète, c'est-à-dire des organes de la révélation, la logique veut que l'on commence par traiter de celle-ci considérée en elle-même, indépendamment de ses formes comme de ses instruments. Et telle est, en effet, l'opinion d'Albou, déjà cité dans notre préface générale (3),

(1) I Samuel, X, 6.

(2) Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité des fondements de la Thora, chap. 7; Halacha, 1.

(3) Voy. Théodicée, p. 23.

lorsqu'il fait découler la vérité de la mission de Moïse de la nécessité d'un envoyé chargé d'apporter aux hommes l'expression de la volonté de Dieu. Point de révélation, point de prophétie ni de prophète; il en ressort avec évidence que des différents côtés du dogme qu'il s'agit d'examiner, celui qu'il faut envisager en premier lieu, c'est l'existence d'une révélation ainsi que sa nécessité. Il ne nous paraît guère possible de traiter des éléments, des conditions et des organes de la prophétie avant d'avoir fixé les bases générales de la révélation. C'est à ce point de vue que, sans nous préoccuper autrement de la formule de Maïmonide, nous allons aborder l'étude du sixième dogme.

CHAPITRE Ier. — Des conditions générales de la Révélation.

§ 1er. *De l'authenticité de la révélation.*

On peut se croire dispensé de démontrer l'authenticité d'une révélation divine, lorsqu'on la voit écrite en lettres de feu à toutes les grandes pages de l'histoire du genre humain. Aussi loin que se porte votre pensée, aussi haut que vous remontiez le cours des siècles, vous vous heurtez à une révélation primitive. Chacun des grands systèmes qui ont pétri l'humanité à leur image, chacune des religions qui ont joué ou qui jouent encore un rôle prépondérant sur la scène du monde, découlent de l'inspiration et de la communication surnaturelles. Le brahmanisme dans les Vedas, le zabéisme dans les livres de l'ancienne Chaldée, la religion des mages dans le Zend-Avesta, le paganisme dans sa mythologie, le bouddhisme dans son immense encyclopédie, le christianisme dans ses Évangiles, l'islamisme dans le Coran, sont autant de monuments d'une

révélation partielle, appropriée à telle époque et à tel peuple, correspondant à certains besoins du monde moral. Partout et toujours Dieu s'est révélé à l'homme, communiquant avec lui par des voies invisibles, le conseillant, le guidant, l'instruisant, lui traçant une règle de conduite par l'intermédiaire d'envoyés plus ou moins parfaits, mais pleins de l'esprit de leur mission, propres à catéchiser une fraction de la société. Tous les fondateurs de religions positives ont servi d'organes à cette révélation générale; tous ils ont parlé, agi, enseigné et prescrit au nom de la divinité. Ce sont des prophètes, en ce sens qu'ils placent leur personne et leur œuvre sous les auspices directes de Dieu. Or un fait aussi universel, qui a eu pour théâtre les quatre points cardinaux, et pour témoins toutes les grandes races humaines, s'élève indubitablement au-dessus de la contingence, se présente à nous avec les insignes de la plus incontestable réalité.

Et ce n'est pas tout : à côté de la grande révélation, de celle qui remue les masses et pénètre dans les profondeurs des couches sociales, vous rencontrez ce que nous appellerons la petite révélation, correspondant à ce besoin instinctif de surnaturel qui veut être satisfait à tout prix. A cette seconde catégorie appartiennent et les invasions subites de joie ou de tristesse nullement motivées par des faits externes, dont on ne sait se rendre compte, d'autant plus inexplicables qu'elles nous subjugent davantage, et les pressentiments qui triomphent de toute la force de notre raison, qui reviennent, constants et implacables, troubler notre repos, et ces songes et ces rêves singuliers qui nous poursuivent de leur influence mystérieuse, et ces bruits sourds, et ces rumeurs lointaines, avant-coureurs des bouleversements sociaux, échos affaiblis de la révélation directe. Il faut vraiment que ce besoin de surnaturel soit bien impérieux, il faut que l'homme ne puisse absolument se passer d'une intervention quelconque d'en haut, puisque à défaut d'une satisfaction logique, morale, avouable, on n'a pas hésité à la chercher dans les sources impures, se déclarant satisfait par le misérable appareil de quelque jonglerie, de tours de passe-

passe et de farces vulgaires. N'est-ce pas à ces tristes exigences que répondent tour à tour, suivant les temps et les lieux, les Oboth et les Ydéonim de la Bible, le Satan du livre de Job, les astrologues des Chaldéens, les oracles de Delphes, le trépied de la pythonisse, les sibylles, les livres sibyllins, les auspices et les aruspices empruntés au vieux culte de la civilisation étrusque, les mages de la Perse et le diable de l'Évangile? N'est-il pas vrai que cette dégénérescence, que cette altération de la révélation primitive n'ont pas disparu avec la chute du polythéisme, qu'elles ont envahi les temps modernes, poussant leurs avant-postes jusqu'au sein de notre siècle, si fier pourtant de son émancipation intellectuelle, de son prétendu triomphe sur la superstition? N'est-il pas vrai qu'elles n'ont cessé d'exercer leur influence maligne avec les légions de démons du moyen âge, avec les sorciers et les sorcières qu'on brûlait encore dans le grand siècle, avec le baquet de Mesmer en plein dix-huitième siècle, et enfin avec le spiritisme étalant sous nos yeux ses prétentions et ses ridicules?

Voilà donc l'authenticité de la révélation constatée par les profonds sillons qu'elle a creusés dans le vaste champ de l'humanité, par les grands hommes qui, se servant de son autorité et parlant en son nom, surent entraîner les peuples sur leurs pas, non moins que par les efforts séculaires et universels tentés pour la remplacer par des moyens artificiels, toutes les fois que la réalité faisait défaut. Présente ou absente, elle trahit son omnipotence, et les écarts de la sorcellerie et de la vaticination en sont la preuve *ex absurdo*, au même titre que la prophétie et le miracle en constituent le témoignage direct.

§ 2. *De la nécessité de la révélation.*

En principe, l'authenticité, surtout quand elle se présente avec cette évidence que nous venons de décrire, implique la nécessité. Est il une meilleure démonstration de cette nécessité que la permanence du fait, s'imposant à toutes les races et à

toutes les générations comme un criant besoin qu'elles cherchent à calmer par l'erreur, voire même par l'infamie, quand il ne leur est pas donné de se désaltérer à la source pure de la vérité? Il s'agit donc moins de prouver que d'expliquer cette nécessité.

La révélation est nécessaire avant tout pour la fixation des rapports de l'homme avec Dieu. La raison humaine peut justifier jusqu'à un certain point la prétention de faire ses propres affaires, de diriger le gouvernement de nos facultés, d'en régler l'usage et l'exercice au point de vue tant individuel que social. Mais, si elle est sincère, elle ne peut que se déclarer incompétente dès qu'il est question de mettre l'homme en regard de Dieu. Où donc trouverait-elle les matériaux, les éléments, les formes et les dimensions du lien qui doit unir la créature au créateur? Est-ce dans son propre sein, qui ne nous offre à cet égard que le vide et le néant? Comment se flatterait-elle d'y pourvoir lorsque, même à présent que Dieu y a pourvu, elle fait tant de façons pour se rendre à l'évidence? Oh! c'est alors que le doute et l'incrédulité auraient beau jeu, si la religion n'était pas descendue du ciel, grâce aux organes de la révélation! Culte, sacrifices, prières, sainteté, pureté, tous ces éléments constitutifs de l'adoration n'eussent jamais rehaussé, ennobli l'humanité, si Dieu n'avait pris soin d'en allumer lui-même le flambeau, s'il ne s'était plu à faire briller cette lumière du premier jour qui, d'après la tradition, traversa l'univers de part en part (1), l'emportant infiniment sur les grands luminaires du quatrième jour.

La révélation n'est pas moins nécessaire par rapport au gouvernement de nos passions. Il est certain que le frein purement humain n'est pas assez fort pour en maîtriser la fougue, ni la raison individuelle assez puissante pour en venir à bout, le génie du mal ayant trop d'avantages contre le génie du bien pour ne pas triompher dans ce duel éternel, si le dernier n'avait pour lui le secours d'en haut, les sympathies divines.

(1) Berésébith Rabba, sect. 12.

La raison espérerait-elle suffire à cette tâche? Ce serait, en tout cas, une prétention fort mal justifiée. On n'a qu'à voir le peu de progrès qu'elle a fait dans cette voie : à côté de ses glorieuses conquêtes dans le domaine de l'art, de la science et de l'industrie, est-elle en mesure de nous en montrer d'analogues remportées dans la sphère de la passion et du désir? Non. Le duel continue aussi violent que par le passé. Ce qui est changé, ce sont peut-être les instruments du combat. Les armes sont plus parfaites, la lame plus fine, mais le cœur n'a pas cessé d'être tiraillé dans les deux sens, inclinant bien plus du côté de la sensation que du côté du devoir et de la conscience. La lutte ne s'est pas amoindrie, elle est encore aujourd'hui ce qu'elle fut à l'origine du monde; et si la victoire reste à ce point indécise; si la raison a, pour le moins, autant de défaites que de succès à enregistrer, même secondée par la révélation, que serait-ce, quelle figure ferait-elle, privée de cet auxiliaire surnaturel?

La révélation est encore nécessaire pour nous éclairer sur la réalité du gouvernement providentiel. Elle vient nous apprendre à tous et à chacun que nous ne sommes pas dans ce monde le jouet du hasard, du destin, mais l'objet d'une sollicitude céleste, veillant sur les personnes et sur les choses. C'est par elle que nous voyons Dieu dans l'histoire, que nous sommes en état de restituer la loi qui enchaîne les effets à leurs causes, que nous reconnaissons une volonté immuable qui fait converger vers un but commun la multiplicité d'efforts isolés et de faits particuliers, tout en laissant aux individus et aux peuples une dose de liberté suffisante pour se mouvoir largement dans l'orbite qu'elle leur a tracée. C'est la révélation qui, dès son début, a jeté les bases de la philosophie de l'histoire, science nouvelle (1), conquête récente qui, à peine apparue, a totalement changé l'objectif de l'histoire pour reprendre les données des révélations de l'âge anté-historique, et que, par un singulier renversement des lois de l'optique, nous comprenons d'autant mieux que nous nous en tenons à une plus grande distance!

(1) Vico, la Science nouvelle.

C'est elle aussi qui fixe l'étendue de la responsabilité humaine, en la faisant passer des actes aux intentions, en nous montrant l'homme tout entier, l'homme interne, plus encore que l'homme externe, placé sous l'œil de Dieu, engagé, lié moralement par une loi qu'il est cependant libre d'exécuter ou de violer, sauf à rendre compte de son action volontaire.

La révélation est nécessaire enfin pour faire croire l'homme à sa dignité, à sa noblesse, en lui apprenant qu'il est sorti directement des mains de l'artisan suprême, non pas dans le dessein de lui inspirer un sot orgueil, mais afin de fortifier en lui le sentiment du vrai, du bien et du beau, sous peine de déchéance. Et puis, l'unité du genre humain dans un père et générateur commun implique l'égalité des hommes, cette égalité dont les uns font hommage au christianisme, les autres à la Révolution française; insensés, qui troquent un titre ancien comme le monde contre un parchemin moderne, le droit de naissance contre le droit de conquête récente!

On dit, nous le savons bien, que la raison ne répugne à aucun de ces grands principes; que, tout au contraire, elle les adopte, les protége, les défend, et même en revendique pour elle tantôt la paternité, tantôt la diffusion. Ne professe-t-elle pas la religion naturelle, la modération du désir, la filiation des causes avec leurs effets, la fraternité et l'égalité universelle? Nous le voulons bien : mais combien de siècles lui fallut-il, par combien de tâtonnements et d'erreurs dut-elle passer avant d'arriver à ce résultat, d'ailleurs violemment battu en brèche aujourd'hui comme dans le passé? Eh bien, ces principes que la raison, tout en les reconnaissant, n'est pas en état de sauvegarder au bout de plusieurs *millenium*, la révélation les a proclamés dès l'origine du monde, sans jamais varier ni dans leur définition, ni dans leur interprétation. Et puis, la raison est-elle bien sûre de sa propre adhésion? Chacune de ces vérités fondamentales n'a-t-elle pas, aujourd'hui comme jadis, de redoutables adversaires en face de ses champions? La raison n'est-elle pas condamnée de par la loi de sa nature à la peine de Caïn, à un vagabondage perpétuel? Comment donc nous ser-

virait-elle de boussole avec ses variations et ses incertitudes? Au-dessus de cette mobilité qui, nous le répétons, lui est inhérente, il faut donc une affirmation invariable, suprême, propre, comme l'arche de Noé, à porter l'humanité et sa fortune. Eh bien, cette affirmation si nécessaire, si vitale, qui est-ce qui nous l'apporte? c'est la révélation.

§ 3. *La révélation générale dans la Bible.*

Nous ne voulons pas pousser plus loin cette excursion sur le terrain des considérations générales. Croyant avoir mis hors de conteste l'authenticité et la nécessité de la révélation, nous avons hâte de rentrer dans le cadre de notre sujet, de l'étudier uniquement dans les mouvements du judaïsme.

Ce besoin instinctif d'une révélation d'en haut, de rapports plus ou moins directs entre Dieu et l'homme, l'Écriture nous le signale à diverses reprises, et l'on aurait grandement tort de croire que notre communion en fait sa propriété, son bien exclusif, le déniant à tous les autres peuples. Au contraire, la Bible en constate l'influence universelle dans ses récits, ses lois et sa doctrine. Pour en retrouver les traces dans ses récits, vous n'avez qu'à ouvrir le livre saint à la première page, et vous lisez la légende de la chute d'Adam, c'est-à-dire une leçon qui s'adresse à tout le genre humain. Il en est de même de l'histoire de Noé, laquelle a trait à la restauration de l'humanité. Vous avez ensuite diverses communications de l'ange avec Hagar, vous avez les visions d'Abimélek et de Laban, le songe prophétique de Pharaon, reproduit dans ses moindres détails. Vous avez bien mieux que cela : nous voulons parler de l'épisode de Biléam, ce singulier mythe jeté en pleine histoire, dont l'étrangeté et le peu de concordance avec les faits bibliques n'ont pas échappé à la sagacité de nos théologiens. Si l'on a jugé à propos de donner une si large hospitalité à cet épisode, disent-ils, c'était pour nous apprendre que Dieu n'a pas refusé des prophètes aux autres nations; elles eurent les leurs comme

Israël eut les siens (1). Par ce récit l'Écriture semblerait vouloir nous expliquer pourquoi la prophétie ne put s'acclimater parmi les gentils; elle nous révèle donc, par l'histoire de Biléam, que ces faux prophètes aimaient mieux puiser leurs inspirations à la source impure de la magie et des passions ignobles qu'à l'onde sacrée de la révélation divine (2).

Il est vrai que ce que nous venons d'établir paraît de prime abord en contradiction avec un autre texte, d'où il résulterait, d'après l'interprétation de la tradition, que l'esprit saint ne doit pas résider en dehors d'Israël (3), et qu'il considère la prophétie comme son patrimoine. Moïse ne demande-t-il pas à Dieu de le distinguer, lui et son peuple, de tous les autres peuples répandus sur la surface de la terre, distinction qui consisterait précisément dans le don prophétique (4)? Nous aurons l'occasion, dans le courant de ces études, de revenir sur la véritable portée de cette revendication; pour le moment, nous nous bornerons à en préciser le sens. Elle n'est pas autre chose que l'expression du vœu formé par Moïse, et nous ne sommes pas le premier à le remarquer (5), qu'il n'y ait plus dorénavant qu'une source unique de révélation, celle qui a jailli sur le Sinaï; il demande qu'elle suffise pour abreuver, par l'intermédiaire d'Israël, la société religieuse universelle.

Mais, ainsi que nous l'avons constaté plus d'une fois déjà, c'est dans sa législation qu'il faut chercher la pensée de Moïse. Qu'est-ce donc que ces lois sévères, draconiennes, édictées contre les mille procédés de la sorcellerie, confondant dans la même proscription et tous les actes qui s'y rapportent, « conjurations, divinations, incantations, nécromancies », et tous ceux qui en exploitènt la profession sacrilége? Pas autre chose qu'une réaction énergique contre la révélation altérée, corrompue dans son principe, un moyen violent de la ramener

(1) Beréschith Rabba, sect. 20 : כשם שהעמיד נביאים לישראל כך העמיד לאומות העולם

(2) *Ibid.* : ראו מה בין נביאי ישראל לנביאי עכו"ם. Cf. Akéda, dissert. 82.

(3) Talmud, Reracboth, 7.

(4) Exode, XXXIII, 16.

(5) Cf. Akéda, dissert. 56.

des bas-fonds où la traînaient les jongleries païennes, filles d'une curiosité malsaine, vers les régions sereines de la sainteté et de le vérité, c'est-à-dire de restituer à la révélation générale son auréole. Et le législateur ne laisse pas de s'énoncer fort clairement à ce sujet : « Ces nations que tu vas déposséder, dit-il, écoutent les devins et les sorciers ; quant à toi, Dieu t'a fourni d'autres moyens. C'est un prophète choisi dans ton sein, parmi tes frères, semblable à moi, que l'Éternel, ton Dieu, te suscitera (1). » On ne saurait dire plus nettement que la prophétie n'est que la revendication solennelle de la révélation véridique et primitive. Aussi les derniers successeurs de Moïse, conséquents avec la doctrine du maître, nous présentent-ils l'extension de l'esprit prophétique, ou plutôt la résurrection de l'inspiration divine, comme l'un des éléments de la palingénésie sociale. Voici comment s'exprime l'un d'eux : « En ces temps, dit le Seigneur, je ferai descendre mon esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes (véridiques), vos jeunes gens des visions (d'en haut) ; même sur vos esclaves, mâles et femelles, je ferai reposer mon esprit (2). »

La tradition va encore plus loin dans cette voie : elle reconnaît à la vaticination et à l'astrologie une autorité quelconque, une véracité relative. Du moins, elle donne cette interprétation, contrairement au sens littéral, à un célèbre passage d'Isaïe : « Qu'as-tu gagné, s'écrie le prophète, à tes interminables consultations ? Qu'ils viennent donc te sauver, ô Israël, ces interprètes des signes célestes, ces astrologues qui se vantent d'annoncer d'avance les choses qui vont s'accomplir (3). » Eh bien, c'est sur cette interpellation que la tradition appuie l'assertion que Dieu daigne parfois confier à ces organes indignes de la vraie révélation une parcelle de la vérité (4), ne voulant pas priver absolument les peuples de la satisfaction d'un besoin aussi

(1) Deutér., XVIII, 14.
(2) Joel, III, 1 et 2.
(3) Isaïe, XLVII, 13.
(4) מאשר ולא כל אשר, Beréschith Rabba, sect. 85.

impérieux ; il leur accorde donc de temps en temps la faculté de prédire exactement un avenir peu éloigné. On sait que l'orthodoxie chrétienne n'a pas expliqué autrement des faits nombreux, incontestables, de l'histoire profane, se rattachant à des songes et à des oracles (1).

Enfin, il n'y a pas jusqu'aux pressentiments et aux présages purement individuels, reconnus par la psychologie non moins que par la religion comme un fait constant, dont le principe ne soit formulé dans la Bible, notamment dans le Livre de Job ; c'est Elihu, le dernier et triomphant interlocuteur de Job, qui s'en fait l'organe. Voici ses paroles : « C'est dans un songe, dans une vision nocturne, pendant que le sommeil s'empare des hommes et les tient immobiles sur leur couche, c'est alors que (Dieu se plaît) à glisser ses avis dans l'oreille des humains, à sceller les arrêts qui les concernent (2). »

Voilà donc de sûrs et suffisants indices de cette révélation universelle, que nous avons vue proclamée par l'histoire, confirmée par le témoignage de la raison forcée d'avouer son impuissance en même temps que de rendre hommage au besoin du surnaturel. C'est l'honneur et la gloire du judaïsme d'en avoir hautement reconnu les droits, réuni les éléments épars, créé le prophétisme, qui n'est qu'une forme particulière, mais la plus parfaite, de la révélation générale.

CHAPITRE II. — Les révélations de la Genèse.

Il importe maintenant de déterminer le caractère et l'esprit de la révélation biblique, de montrer en quoi elle se différencie de toutes les autres. Nous commencerons par faire remarquer qu'elle se distingue tout d'abord par la simplicité comme par la clarté de son exposition. Au rebours du langage des

(1) Voy. Rollin, *Histoire ancienne*. (2) Job, XXXIII, 15 et 16.

oracles, dont l'obscurité fait toute la célébrité, la révélation biblique s'exprime de façon à être comprise par les esprits les plus humbles comme par les plus élevés. Les premiers y trouvent les préceptes de la vie ordinaire, une règle de conduite bien tracée, la loi du devoir pratique à l'égard de Dieu et du prochain ; les derniers, la nourriture spirituelle qui leur convient et jusqu'aux plus hautes spéculations métaphysiques. Nous avons déjà mis en relief la sagesse avec laquelle elle procède par rapport à la création (1). Sur la nature de Dieu, silence complet, c'est-à-dire le plus bel éloge, pour nous servir de l'expression du chantre sacré : « C'est par le silence qu'on te loue, Dieu de Sion (2). » Point de ces ridicules fables de la théogonie mythologique, point de ces mythes de monstrueuses incarnations qui sont la base des religions de la race aryenne et qui ont déteint sur le christianisme, point de ces fictions panthéistes, divinisant les forces et les règnes de la nature, mais Dieu annoncé par son œuvre, présenté comme le créateur et, par suite, comme le bienfaiteur universel. Nous pourrions faire la même observation au sujet de la cosmogonie elle-même, en admirer de nouveau la simple et incomparable grandeur, si ce n'était répéter gratuitement les considérations longuement développées à propos du premier dogme (3). Maintenant il n'importe pas peu d'aborder de front la révélation biblique, de la prendre, comme on dit, sur le fait. La méthode que nous allons suivre dans cette étude, et qui nous paraît la plus sûre pour nous conduire au but que nous poursuivons, c'est de faire passer successivement devant nous les principales révélations de la Genèse, de les interroger tour à tour, en demandant à chacune d'elles, sinon son secret, du moins sa pensée saisissable. Seulement, loin de nous lancer à perte de vue dans le champ illimité de l'hypothèse, nous nous ferons un devoir de serrer de près le texte biblique, éclairé à la lumière de la tradition.

(1) Voy. notre Théodicée, p. 32-35.
(2) Psaumes, LXV, 2.
(3) Voy. Théodicée, *l. c.*, tout le premier chapitre.

§ 1er. *Les révélations adamiques.*

Première révélation. Dès sa sortie des mains du Créateur et que l'homme est complété par la femme, Dieu bénit le couple humain en ces termes : « Croissez et multipliez, remplissez la terre et possédez-la ; dominez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre (1). » On ne saurait énoncer en termes plus clairs ni plus nets la supériorité de l'homme sur toute la nature organique et inorganique, de saluer plus distinctement ce roi de la création chanté dans toutes les langues et sur tous les tons. On voudra bien remarquer ensuite que Dieu bénit l'homme et la femme ensemble, qu'il les associe dans la prérogative qu'il leur confère ; il leur parle au pluriel, comme à deux personnalités égales dans leur union. Si, après le péché originel, cette égalité est modifiée en faveur de l'homme appelé le maître (2), ce ne fut qu'au point de vue de la force matérielle et morale, laquelle devient une protection pour le sexe faible ; mais cette inégalité est loin de constituer une infériorité de nature au détriment de la femme. Le texte primitif, que l'homme fut créé mâle et femelle (3), et avec lui la leçon de la tradition, à savoir que l'homme et la femme sont une création unique à double face (4), proclament à l'envi cette égalité. En résumé, Dieu ne laisse pas un instant dans le doute sa créature privilégiée sur le rang qu'elle occupe dans l'ensemble de la Genèse, pas plus que sur les limites de son empire : il lui fait connaître l'étendue de son pouvoir afin de la préparer à la responsabilité qui est l'objet de la seconde révélation.

Seconde révélation. Défense de manger de l'arbre de science du bien et du mal. Dieu dit à l'homme : « De tous les arbres du jardin tu pourras manger ; quant à l'arbre de la science du bien et du mal, tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en

(1) Genèse, I, 28.
(2) Genèse, III, 16.
(3) Genèse, I, 27.
(4) דו פרצופין, Talmud, Berachoth, 61; Beréschith Rabba, sect. 8.

mangeras, tu mourras (1). » Nous n'avons ni la prétention ni l'envie de déchiffrer ce que l'on appelle les mystères de la Genèse ou les secrets de la Thora, et nous nous garderons bien de nous aventurer dans un chemin hérissé d'obstacles. Mais, indépendamment du sens allégorique ou mystique du jardin d'Éden et de l'arbre de science, cette révélation contient une leçon qui est à la portée de tout le monde, et qui découle du sens littéral. Dès le principe, Dieu accorde à l'homme le libre arbitre, car, tout en lui défendant d'en manger, il prévoit l'éventualité d'une violation de cette défense. Or, cette liberté qu'il lui octroie, il en fait la base de la responsabilité humaine, en lui prédisant la punition qui suivra de près la transgression.

Il s'ensuit que l'objectif de la seconde révélation d'Adam, c'est de le soumettre à une loi, à tel point que la tradition, grâce à sa méthode exégétique, a cru découvrir dans cette recommandation restrictive les lois appelées *Noachides*, et qui ne sont rien moins que la triple base de la religion, de la morale sociale et de la morale individuelle. Quelles sont ces lois? L'idolâtrie, l'inceste, l'homicide, le rapt, le blasphème et l'administration de la justice (2). On comprend ce qu'il y a d'ingénieux et d'éminemment salutaire que de rattacher ainsi les éternels fondements des lois divines et humaines à la première manifestation de la volonté de Dieu exprimée à l'homme. C'est sanctifier la morale, y apposer le cachet de l'immortalité et, par conséquent, couper court à ces vantardises d'une morale indépendante, qui fait encore les frais d'une polémique journalière, que de la tremper dans l'onde sacrée de la révélation primitive. Et puis, il y a encore autre chose dans ce premier commandement : il saute aux yeux, et tout le monde en fait la remarque, que l'interdiction proprement dite de manger de l'arbre de la science ne rentre dans aucune des catégories des Noachides ; manger de ce fruit qui nous fait distinguer entre le

(1) Genèse, II, 16 et 17.
(2) Talmud, Synhédrin, 56 ; Beréschith Rabba, sect. 16.

bien et le mal ne saurait constituer un acte vicieux, immoral, répréhensible, illicite de par sa propre nature. Qu'y a-t-il de contraire soit à la religion, soit à la morale, aux idées de sainteté et de justice, que de vouloir goûter à l'arbre de la science? La science n'est-elle pas l'objet d'une aspiration légitime? n'est-elle pas ce qu'il y a de plus digne de nos recherches, de notre plus ardente poursuite? Oui, sans doute, mais à une condition: c'est de subordonner notre raison à la volonté divine, tant qu'il ne s'agit pas, et ce cas est inadmissible dans la vraie religion, où le *credo quia absurdum* n'est pas de mise, de faire violence à la raison. Il n'est donc pas, il ne peut donc pas être permis de se servir de la raison, don de Dieu, pour combattre la volonté de Dieu ; mais il ne saurait l'être davantage de vouloir la substituer à la révélation, de la déclarer suffisante à la direction de nos actes et de nos pensées, c'est-à-dire de se faire Dieu soi-même, comme l'insinue d'ailleurs le serpent à Ève quand il se met à la séduire. Que lui dit-il? « Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal (1). » Aussitôt qu'on nourrit de pareilles prétentions, tournant le dos au flambeau de la vérité pour se guider à la pâle lueur de la raison individuelle, on s'égare ; on s'égare comme Adam lorsque, se fiant à ses propres suggestions, il tombe de faute en faute et d'erreur en erreur, en commençant par se cacher, alléguant ensuite une certaine pudeur qui n'était que l'impudeur du mensonge, et finalement se voyant réduit à renier cette raison dont il voulait faire son Dieu, et à rejeter sur sa femme la responsabilité de son péché (2). Nous n'inventons rien dans l'interprétation que nous donnons de cette légende; nous ne faisons que suivre attentivement la morale du récit, recueillir les étincelles qui en jaillissent de tous côtés et qui jettent une lumière toujours nouvelle sur les enseignements du livre de vie. En définitive, libre arbitre, responsabilité, soumission de la raison humaine à la volonté divine, voilà les points, dont personne

(1) Genèse, III, 5.

(2) Genèse, III. 13.

ne contestera l'importance, qui sont contenus dans cette première et directe injonction de Dieu à l'homme.

§ 2. *La révélation de Caïn.*

Si Dieu a jugé à propos de mettre le père du genre humain en garde contre les écarts de sa raison, il devait bien plus encore l'avertir et le fortifier contre les attaques de la passion. C'est ce que Dieu a hâte de faire en se révélant à Caïn prêt à céder à la violence de ses sentiments, afin de le retenir sur cette pente dangereuse : « Certes, si tu te conduis bien, lui dit-il, tu pourras marcher la tête haute ; sinon le péché te guette à la porte ; tu es le but de ses convoitises, mais tu peux le maîtriser (1). » C'est dans cette phrase concise que se trouve supérieurement décrit le grand drame qui a pour théâtre notre for intérieur, l'éternelle lutte de la passion avec le devoir, de l'instinct brutal avec les aspirations spirituelles. Dieu ne veut pas laisser le fils de l'homme dans l'ignorance sur le caractère de cette lutte ; il ne lui en dissimule ni les difficultés ni les périls ; il l'engage à s'armer en force contre les redoutables engins de la tentation. Le combat sera terrible, car l'esprit du mal ou le péché est armé de toutes pièces, il a des intelligences dans le camp ennemi, il possède notamment deux avantages qui lui assurent presque la victoire. C'est d'abord la proximité : « *Le péché est à la porte*, dit le texte, impossible de faire un pas sans s'exposer à ses agressions. Il est partout avec toi, dans ta maison, dans la rue, sur la place publique, à ta table, dans ton alcôve, au dedans comme au dehors. Ensuite il a pour lui l'ardeur, l'excitation, la vivacité du désir, l'avidité des sens, les concupiscences de la chair, la violence des appétits, la passion engendrant la passion, croissant et se multipliant en raison même des satisfactions qu'elle a obtenues, aux termes du dicton traditionnel : Affamer la passion, c'est la rassasier;

(1) Genèse, IV, 7.

la rassasier, c'est l'affamer (1). » Peut-on mieux définir les séductions du péché et sa puissante influence sur l'homme charnel ?

Mais après avoir éclairé Caïn sur la grandeur de la lutte et les ressources du péché, Dieu le rassure en lui inspirant confiance dans sa propre force : « Tu es le maître, » lui dit-il; noble encouragement, consolante promesse, suffisants pour nous soutenir éternellement dans ce combat et nous conserver l'espérance du salut et de la victoire ! Il y a là, d'ailleurs, beaucoup plus qu'une simple promesse ; c'est une assurance qui repose sur un double fait, physiologique et psychologique, résultant du contraste qu'offre le règne de la passion comparé à celui du devoir. Tandis que les orages de la passion et les violents efforts du désir ont pour compagnons inséparables le mécontentement et la tristesse, laissant l'empreinte de leurs ravages sur nos traits comme dans notre cœur, suivant la belle comparaison d'Isaïe : « Les méchants ressemblent à la mer houleuse, toujours agitée, dont les eaux troublées lancent l'écume et la boue (2) », l'accomplissement du devoir nous apporte la sérénité, reflet de la satisfaction morale et de la paix de la conscience. Et ce double fait se trouve parfaitement exprimé par la double question que Dieu adresse à Caïn : « Pourquoi es-tu irrité, et pourquoi ta face est-elle tombée (3) » ? Dieu lui fait comprendre que l'altération de ses traits ou *sa face tombée* est le produit d'une âme inquiète et agitée. Il est donc bien vrai que la révélation de Caïn renferme une leçon durable, actuelle, éternelle, ayant pour objet le gouvernement de nos passions.

§ 3. *Les révélations de Noé.*

Les révélations d'Adam et de Caïn, que nous venons d'interpréter, s'adressent à l'individu et lui enseignent à gouverner son esprit et son cœur, sa raison et ses sensations. Il devait en

(1) Talmud, Succa, 52 ; Synhédrin, 107.
מרעיבו שבע, משביעו רעב

(2) Isaïe, LVII, 20.

(3) Genèse, IV, 6.

être ainsi à l'origine, quand cette machine complexe qu'on appelle société n'existait pas encore. Noé inaugure un nouvel ordre de choses, et avec lui s'ouvre aussi un nouvel ordre d'enseignement.

Première révélation de Noé, le déluge. — Dieu révèle à Noé les devoirs sociaux, comme il a instruit Adam et Caïn des obligations de l'homme à l'égard de la divinité et envers soi-même. Il lui dit : « La fin de toute chair est arrivée devant moi ; toute la terre est remplie de violence par le fait des êtres créés, je vais donc les anéantir avec la terre..... Mais toi et ta famille vous entrerez dans l'arche, car c'est toi seul que, de toute cette génération, j'ai reconnu juste devant moi (1). » Dans cette communication à deux fins, destruction du genre humain et salut de Noé, il y a d'abord la formule des lois fondamentales qui régissent la société, puis l'affirmation solennelle de la providence générale et de la providence spéciale ; c'est la société envisagée sous le double rapport de son existence et de ses rapports avec Dieu. Le genre humain ayant corrompu sa voie et la violence remplissant la terre, Dieu les fait disparaître ensemble. Mais quels sont les crimes imputés à la génération du déluge? C'était, la tradition nous le dit, la licence poussée jusqu'à la promiscuité et *la force brutale se substituant au droit* (2). Or la violation du droit et des mœurs, lorsqu'elle devient générale, rend toute société impossible. Il importe de faire attention à ces mots : « Je vais détruire les êtres avec la terre », établissant une certaine solidarité entre l'ordre naturel et l'ordre social, faisant partie tous deux du plan du Créateur, et semblant vouloir nous dire qu'ils ne sauraient exister l'un sans l'autre. Profonde leçon que celle qui nous montre la société ayant sa loi non moins que le monde physique, appelée pour ce motif loi du ciel et de la terre, loi de la lune et des étoiles (3), loi qu'on ne saurait violer impunément, pas plus que la nature ne

(1) Genèse, VI, 13; VII, 1.

(2) Beréschith Rabba, sect. 30 ; Yalkut, nº 50; Talmud, Synhédrin, 108.

(3) Jérémie, XXXIII, 25; XXXI, 35 et 36.

viole la sienne, et la société périt le jour où elle brise complétement avec elle! La tradition confirme cette analogie entre la loi physique et la loi morale, en nous disant tantôt que toute l'épaisseur du sol cultivable fut emportée par le déluge, tantôt que les corps célestes avaient suspendu leur cours pendant la durée du cataclysme, reconnaissant ainsi dans les perturbations du globe les conséquences des bouleversements sociaux (1).

Mais ce n'est pas toute la leçon du déluge. En déclinant à Noé les conditions indispensables à la stabilité sociale, Dieu lui révèle en même temps son gouvernement personnel. C'est lui-même qui règle et dirige les destinées humaines, avec cette marque toute spéciale que sa providence s'étend à l'ensemble comme aux détails, qu'elle est tout à la fois générale et spéciale, puisque au sein du genre humain, condamné sans retour, il a bien voulu le choisir, lui et sa famille, pour les sauver miraculeusement et, ce qui importe davantage, les faire concourir à l'œuvre de restauration universelle. Constatons en outre que la providence spéciale a, comme la providence générale, la durée, la permanence. « Dieu, est-il dit, se souvint de Noé, de tous les animaux et de tout le bétail qui se trouvaient avec lui dans l'arche; il fit souffler un vent, et les eaux s'apaisèrent (2). » Qu'est-ce à dire? Que Dieu renouvelle pour le juste les lois de la nature, ou plutôt les rétablit en sa faveur dans leurs conditions normales. Le dogme de la providence spéciale s'est-il jamais affirmé d'une manière plus éclatante? Noé, protégé par la bienveillance divine, non moins contre la fureur de ses contemporains (3) que contre les flots déchaînés et le monde bouleversé, voilà certes de quoi nous convaincre que l'individu n'est pas confondu dans la proscription des masses, que c'est bien de lui que le poëte a pu dire :

Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinæ.

Il convient cependant d'ajouter que si le juste n'est pas nécessairement entraîné dans une ruine collective, il n'est pas non

(1) Beréschith Rabba, sect. 30 et 33; Yalkut, *u. s.*; Synhédrin, *u. s.*

(2) Genèse, VIII, 1.

(3) Talmud, Synhédrin, *u. s.*; Raschi, Genèse, VII, 12.

plus infailliblement sauvé, et cela découle encore du récit diluvien : « C'est toi que j'ai trouvé juste devant moi au sein de cette société », c'est-à-dire il dépend de mon appréciation suprême d'exercer ou de laisser inactive la providence spéciale, il dépend de moi de l'appliquer selon les cas, les circonstances et les personnes.

Deuxième révélation de Noé, renouvellement du genre humain. — A sa sortie de l'arche, Noé reçoit, pour lui et sa famille, la confirmation de la bénédiction donnée à Adam, à laquelle il avait droit en sa qualité de restaurateur du genre humain. Dieu se plaît même à étendre les pouvoirs du second père de l'humanité. Il lui permet l'usage de la chair animale, qui était défendu à Adam, avec la seule restriction relative à la consommation de l'animal vivant (1) ; il lui défend en même temps l'homicide et même le suicide (2) ; il proclame de nouveau que l'homme est fait à l'image de Dieu (3), finissant comme il a commencé, en lui disant : « Croissez, multipliez, propagez-vous sur la terre et fécondez-la (4). »

Ainsi, Dieu procède à l'égard du restaurateur comme à l'égard du fondateur du genre humain. Au moment de lui confier sa mission, la tâche d'opérer le repeuplement de la terre et la palingénésie sociale, il le bénit comme il a béni le premier homme, nous enseignant de nouveau que l'humanité ne saurait prospérer ni se développer que sous le regard bienveillant de la Providence. Rien ne peut remplacer les grâces divines, qui sont à la société ce qu'est le grain de semence au sol cultivable. Par une autre assimilation, Dieu impose à Noé une loi, comme il en avait déjà imposé une à Adam. Quant aux motifs de la modification apportée à la loi d'Adam en ce qui concerne l'usage de la chair animale, modification qui a beaucoup préoccupé les principaux organes de l'école théologique (5), nous ne pourrions nous y arrêter sans nous écarter de notre

(1) Genèse, IX, 1-4.

(2) *Ibid.*, *v.* 5 et 6 ; Beréschith Rabba, section 34. אזהרה לחונק את עצמו

(3) Genèse, *v.* 1.

(4) *Ibid.*, *v.* 7.

(5) Cf. Ikarim, liv. III, chap. 15.

sujet. Il nous suffira, pour le moment, de constater l'unité de pensée qui préside à la fondation et à la reconstruction du genre humain, toutes les deux objet d'une révélation identique, placées l'une et l'autre sous les auspices directs de la bénédiction divine et en face du principe de la responsabilité. Nous ne savons s'il faut admettre avec les anciens et avec quelques-uns de nos théologiens qu'il est une âme du monde, mais ce qui nous semble incontestable, après les révélations d'Adam et de Noé, c'est qu'il y a une âme de l'humanité.

Troisième révélation de Noé, nouveau pacte d'alliance. — Cette troisième révélation est consacrée tout entière à la nouvelle alliance que Dieu vient de contracter avec Noé, et à l'assurance répétée qu'il lui donne de ne plus jamais anéantir les hommes et la terre au moyen d'un déluge universel (1). Cette insistance, mise par Dieu à rassurer le patriarche contre le retour d'un pareil cataclysme, est digne de remarque; elle a donné lieu à une objection spécieuse. Et s'il surgissait une nouvelle dégénérescence humanitaire, et si la gangrène morale envahissait encore une fois tout le corps social, ne devrait-elle pas périr, ou y aurait-il pour les générations diverses deux poids et deux mesures? On a répondu à l'objection que cette promesse était aussi nécessaire que digne de la sollicitude de Dieu pour ses créatures. Ne fallait-il pas rassurer Noé et sa famille, l'encourager dans l'œuvre de restauration qu'il allait entreprendre? Ne fallait-il pas lui fournir des gages de la durée de son entreprise? Comment s'y livrerait-il avec ardeur et confiance sous la menace, toujours suspendue sur sa tête, de la ruine et de l'extermination? Comment se soustraire à la défiance, échapper à l'apathie qu'enfantent l'incertitude du lendemain, la crainte de se livrer à un labeur ingrat, stérile, condamné à disparaître dans un bouleversement prochain? Et cette crainte n'aurait-elle pas pour effet certain l'affaiblissement du lien de solidarité qui unit les générations, qui fait le ciment du progrès continu? La perfectibilité ne se développe-t-elle pas parallèlement à la sécurité

(1) Genèse, IX, 8-17.

qu'elle rencontre? Et voilà pourquoi Dieu s'est plu à prodiguer à Noé les assurances les plus positives au sujet de la stabilité de son œuvre, allant jusqu'à s'engager à ne plus suspendre violemment le cours régulier soit des mouvements planétaires, soit des saisons et de leurs productions. Nous ne nions pas ce qu'il y a de raisonnable, de plausible même, dans cette interprétation, qui n'est pas pourtant sans réplique. Nous croyons qu'on peut opposer à l'objection une réponse plus catégorique. Si Dieu a pris l'engagement libre et spontané de ne plus anéantir le genre humain, c'est par le motif rationnel, logique, qu'il n'y aura plus de corruption universelle. Elle est inadmissible, impossible, par la raison bien simple que l'action de Dieu ne peut être frappée de stérilité. Or elle le serait si, malgré le terrible châtiment infligé directement par lui à l'humanité, celle-ci se laissait de nouveau inoculer le virus de l'immoralité triomphante; elle le serait si le corps social, traversé par le vice de part en part, revenait ainsi à l'époque du déluge. Dieu ne pourrait détruire une seconde fois le monde sans être taxé d'impuissance, sans ressembler à cet ouvrier imparfait qui ne fait que produire et détruire, parce qu'il ne rencontre jamais son idéal. Cette explication de l'alliance de Dieu avec Noé, elle nous paraît ressortir avec évidence du langage du prophète. Il compare les malheurs d'Israël à la submersion de la génération de Noé, et s'écrie au nom de Dieu : « De même que j'ai juré de ne plus amener les eaux du déluge sur la terre, de même j'ai fait serment de ne plus avoir à ton égard de colère et de réprimande (1). » Que veut dire cette comparaison entre le déluge et les maux du peuple de Dieu? Elle signifie ceci : De même que le cataclysme universel ne pouvait pas avoir été un châtiment vain, au point d'aboutir à un renouvellement fatal, nous allions dire à une seconde édition, de même les épreuves d'Israël ne sauraient être inefficaces, au point d'obliger Dieu à l'y soumettre derechef, et personne ne pourra plus dire : « Après moi, le déluge. » Voilà comment nous comprenons le

(1) Isaïe, LIV, 9.

pacte d'alliance conclu par Dieu avec Noé, le serment de ne plus détruire la société par une catastrophe totale. Il y aura encore, il y aura toujours des perturbations partielles, corrélatives à des corruptions, à des décadences partielles, mais l'humanité en bloc durera, vivra tant qu'existeront le ciel et la terre (1).

§ 4. *Les révélations d'Abraham.*

Les révélations d'Abraham présentent un caractère nouveau. Sauf celle qui concerne la destruction de Sodome, elles ont généralement pour objet la fondation d'une nationalité religieuse, l'incubation d'un peuple chargé tout à la fois du dépôt et de la propagation de la vraie religion, et finalement les conditions de cette mission toute spirituelle.

Première révélation d'Abraham, annonce des destinées du père des croyants.—Dieu commence à le soumettre à une épreuve, comme il l'avait fait dès le principe à l'égard d'Adam. Il lui ordonne de quitter la terre natale, le foyer domestique, le berceau de sa famille, pour émigrer vers un pays inconnu. Afin de l'encourager dans cette pénible épreuve, il ne lui laisse pas ignorer les résultats de son obéissance. Ceux qui ont quelque notion des nuances du langage en général, et de langue sacrée en particulier, devineront l'importance de cette révélation par la solennité des termes qui en contiennent l'expression, s'élevant tout d'un coup de la simplicité du style historique à la pompe de l'idiome prophétique. « Je ferai de toi un grand peuple, dit Dieu, je te bénirai, j'agrandirai ton nom, et tu seras une source de bénédiction. Ceux qui te bénissent, je les bénirai, ceux qui te maudissent seront maudits, et en toi seront bénies toutes les familles de la terre (2). » Arrêtons-nous un instant à la différence entre cette révélation claire et les obscurs oracles ayant trait aux destinées des autres peuples initiateurs.

(1) Jérémie, XXXI, 37.

(2) Genèse, XII, 2 et 3.

L'histoire profane fait sonner bien haut, par exemple, l'annonce primordiale des destinées de Rome; mais peut-elle soutenir la comparaison avec celle que nous venons de détacher du texte biblique? Avec quelle netteté, avec quelle précision s'accuse la mission d'un peuple de Dieu, mission sainte, bénie, devant jaillir comme une source de bénédiction, c'est-à-dire éminemment morale et religieuse, n'ayant rien de commun avec les initiations au bien-être matériel, désintéressée dans la poursuite des améliorations purement terrestres, mais chargée d'ouvrir le canal, de creuser la piscine où viendront se purifier et se désaltérer toutes les nations (1)! On admirera surtout la disposition finale : « En toi seront bénies toutes les familles de la terre. » N'est-ce pas là le cachet des biens spirituels? N'est-ce pas que, tout au rebours des biens temporels, limités et bornés de leur nature, ils sont frappés au coin de la propagande, de l'ubiquité? N'est-ce pas que, à l'instar de la lumière divine, à laquelle on a si souvent comparé la doctrine et la loi (2), ils appartiennent à tous sans cesser d'être la propriété de chacun; que plus on se fait le propagateur de la science et de la vérité, mieux on les possède? Dès lors, il est évident qu'il ne s'agit pas ici de constituer un peuple grand par la guerre, ou par les splendeurs de l'art, ou par la création de la richesse et des industries qui l'alimentent, ou enfin par un déploiement gigantesque de travaux publics, témoins de l'orgueil et de la folie de leurs auteurs, toutes choses qui sont privées de la faculté de transmission et de multiplication. Aussi bien cette glorieuse promesse de la bénédiction immatérielle, autrement féconde qu'une *multiplication de pains*, reçoit-elle la triple consécration patriarcale; car elle est répétée dans les mêmes termes à Isaac et à Jacob (3). Tel est, à notre avis, le sens précis de cette première communication faite au père des croyants; elle n'est rien moins que la révélation mère de toutes celles dont Abraham,

(1) אל תקרא בְּרָכָה אלא בְּרֵכָה, Beréschith Rabba, sect. 39.

(2) Prov., VI, 23; Talmud, Sôta, 21.

(3) Genèse, XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14.

son fils et son petit-fils sont successivement honorés; elle contient en germe tout le prophétisme. Quel est, en effet, le but du prophétisme? La construction ou la reconstruction d'Israël comme peuple de Dieu, afin de servir d'étoile polaire à toute l'humanité. Et ce n'est réellement qu'à ce point de vue que l'on prodigue à Israël les brillantes épithètes de : « race bénie de Dieu, pontife du seigneur, lumière des nations (1). »

Deuxième révélation d'Abraham, alliance entre les morceaux. — Elle est le développement de la première, sous un rapport spécial. Il importe de faire observer que c'est ici pour la première fois qu'il est fait mention dans l'Écriture d'une forme déterminée de la révélation, c'est la *vision* (2). Elle en a non-seulement la forme, mais aussi le langage, qui, moins clair, se rapproche davantage de l'expression nuageuse des oracles. Dieu commence par confirmer au patriarche ses premières promesses, lui annonçant itérativement une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel, et la possession de la terre sainte. Vient ensuite l'alliance entre les morceaux (ברית בין הבתרים), cette alliance symbolique que Dieu contracte avec Abraham, en passant avec lui entre les quartiers des victimes. Il n'est pas des plus faciles de saisir la signification vraie de ce symbole qui joue un rôle considérable, on se l'imagine bien, dans la tradition comme dans ses commentaires. De prime abord cette vision semble contredire notre affirmation concernant la clarté et la netteté des révélations bibliques. Mais, pour rester dans le vrai, il faut distinguer : tant qu'il s'agit soit de la mission officielle du peuple de Dieu, soit de la tâche publique d'Israël, le texte de l'Écriture est d'une rare précision, transparent comme le cristal pur. On ne saurait contester, par exemple, le caractère d'évidence qu'offre la première révélation d'Abraham, pas plus que la dernière qui couronne le sacrifice d'Isaac (3). Mais il n'en est plus de même quand elle se rapporte aux destinées politiques de la race de Jacob, et la raison en est bien

(1) Isaïe, LXI, 6 et 9; XLIX, 6.

(2) Genèse, 15, 1. במחזה

(3) Genèse, XXII, 17 et 18; voy. notre Théodicée, p. 356-359.

simple. Dans ce cas, la prédiction formelle, l'indication claire et détaillée des faits, nuiraient sérieusement au libre arbitre et, par suite, à la responsabilité humaine. Quelle part resterait à l'initiative, individuelle ou nationale, si tout était prévu, si les événements futurs se déroulaient devant nous longtemps avant leur accomplissement, si l'homme pouvait lire dans l'avenir comme dans un livre ouvert où rien ne serait omis, pas même les points et les virgules, enfin si Dieu annonçait en termes positifs les moindres faits dès le commencement (1) ? Il plaît à Dieu d'entr'ouvrir parfois le rideau, de nous laisser entrevoir un coin de l'avenir, jaloux de nous montrer la voie qui s'ouvre devant nous, nous y mettant le pied, nous y guidant même, n'abandonnant jamais le fils de la terre à sa propre faiblesse ou à son aveuglement; mais il se garde bien de lui montrer le chemin tout tracé, au risque de le dépouiller de sa responsabilité, c'est-à-dire du mérite de ses actes. Il n'importe pas peu de se rendre compte de cette distinction, qui renferme l'une des règles du prophétisme; or il ne faut pas oublier que la révélation générale, celle dont nous nous occupons ici et qui a son expression pleine et entière dans le livre de la Genèse, contient en substance les qualités et les éléments de tout le prohétisme de Moïse jusqu'à ses derniers successeurs. Voilà, si nous ne nous trompons, la raison d'être de cette forme symbolique de l'alliance entre les morceaux, et l'Écriture a eu soin de nous en prévenir en inscrivant à la tête de cette deuxième révélation d'Abraham le mot *vision* (Ma'hazé).

Maintenant cette vision est-elle tellement obscure, mystérieuse, qu'elle ne nous offre aucune échappée de vue par laquelle nous puissions saisir l'ombre de la vérité, sinon la vérité elle-même? C'est ici que la tradition nous est d'un grand secours, en nous faisant connaître sa pensée ou, pour mieux dire, la pensée continue du judaïsme sur cette prophétie capitale. Le ton sévère qui règne dans le récit, le sombre nuage qui semble l'envelopper dans ses plis, cette dissection des victimes, ce

(1) Isaïe, XLVI, 10.

oiseau de proie prêt à se jeter sur les cadavres, cette atmosphère enfumée et traversée par des éclairs, cet horizon crépusculaire qui se projette sur la scène, cet état de somnolence du patriarche, cette terreur et ces ténèbres dont il sent la douloureuse pression, tous ces tristes symptômes terminés par l'annonce que sa race sera étrangère, asservie, opprimée, ne laissent guère de doute sur le véritable objet de cette révélation. Il s'agit évidemment des souffrances d'Israël. Mais pourquoi ces souffrances imméritées, puisqu'elles ne sont l'expiation d'aucune faute avérée? Pour lui servir d'épreuve. Et pourquoi ces épreuves? Par le motif amplement développé ailleurs (1), à savoir que les grandes causes et les grandes races, appelées à donner une impulsion énergique à l'humanité, n'arrivent à la plénitude de leur mission et de leur activité qu'après avoir été trempées comme le métal passé par le creuset (2). Aussi la tradition, en appliquant sa méthode exégétique à ce récit de l'alliance entre les morceaux, a-t-elle cru y découvrir les origines du grand drame dont Israël est le héros, la légende des quatre servitudes, ses angoisses, ses douleurs, ses tortures et son triomphe suprême (3). Et c'est cette révélation primitive, remontant jusqu'au fondateur de la race hébraïque, qui a réellement soutenu Israël dans les nombreuses et cruelles péripéties de son histoire. Nous devons ensuite ne pas perdre de vue ce qu'il y a d'universel au fond de cette vision. Tout en se rapportant à la postérité du patriarche, elle n'est pas exclusive : elle porte avec elle cette leçon générale que rien de grand ne peut se réaliser dans le monde sans effort et sans lutte; elle nous apprend que la grandeur des épreuves est en raison directe de la grandeur de la mission, de même que la grandeur du triomphe est proportionnée à la grandeur de l'épreuve. Comme la femme enfantant dans la douleur (4), l'humanité ne récolte avec joie qu'après avoir semé dans les

(1) Voy. notre Introduction générale, p. 149-151.
(2) Prov., XVII, 3; XXVII, 21.
(3) Beréschitb Rabba, sect. 44.
(4) Isaïe, LXVI, 8.

larmes (1), et l'Écriture nous dit encore dans le même sens que la maladie est pour le patient un gage d'affection de la part de Dieu (2). De là toute une théorie professée par la tradition sur les souffrances d'amour (3). Grâce à ces considérations puisées dans l'étude attentive du texte et des commentaires, on ne peut pas dire que la vision entre les morceaux est lettre close.

Troisième révélation d'Abraham, la circoncision. — Ici, la révélation reprend la netteté de son langage ; elle fait mieux encore, elle se traduit dans une injonction directe, dans une loi pratique, imposée au patriarche et à toute sa postérité, complétant par un acte matériel la série d'alliances déjà contractées avec Noé et avec Abraham lui-même. Nos études ne se prêtent guère à l'explication spéciale d'une loi religieuse quelconque. Que l'on y voie le symbole de la pureté et de la sainteté des mœurs, sans lesquelles l'homme participe plus ou moins de la condition et de la brutalité bestiales, ou bien un moyen de reconnaissance pour les membres de la même communion, ou enfin un signe de ralliement et d'amour pour les enfants d'une même nationalité (4), ce qui est certain, c'est qu'elle est pour Israël un signe de distinction. Nous ne pouvons l'envisager ici que sous un seul aspect, dans son rapport avec la révélation générale. A cet égard, nous ferons remarquer d'abord que la circoncision constitue un signe indélébile offrant ce caractère de stabilité qui doit être inhérent à l'alliance divine et nous montrant par ce signe corporel ce que doit être la religion elle-même ou l'alliance spirituelle. Telle est sans doute la portée de la comparaison faite par le Talmud entre la circoncision et la création du monde, comparaison hyperbolique en apparence, mais fort logique en réalité (5). Oui, la circoncision ressemble à la création au point de vue de la durée, de l'inaltérabilité ; elle accompagne l'israélite depuis le berceau jusqu'au tombeau, elle individualise la race d'Abraham, tant qu'elle reste fidèle à

(1) Psaumes, CXXVI, 5.
(2) Isaïe, LIII, 10.
(3) Talmud, Berachoth, 5.
יסורין של אהבה
(4) *Guide*, IIIe partie, chap. 49; Na'hmanide, Genèse, 17; Akéda, dissert. 18.
(5) Nédarim, chap. 3, Mischna 11; Talmud, *ibid.*, 33.

son principe. Il en résulte ceci : à savoir qu'il ne saurait exister de pacte d'alliance entre Dieu et l'homme, à moins qu'il ne repose sur des bases fixes et stables. Puis, comme conséquence de ce principe, nous en déduisons que la conviction et la foi, qui forment ce que le prophète appelle la nouvelle alliance (1), doivent offrir cette consistance qui caractérise le pacte charnel d'Abraham. Nous ferons observer, en outre, que c'est un signe caché. Pourquoi? Apparemment pour nous apprendre que nous ne devons attacher à cette distinction aucune idée d'orgueil, qu'elle ne ressemble en rien à aucune de celles qui ont été inventées par la vanité des hommes, qu'elle ne peut donc avoir pour objet de nous inspirer des sentiments de domination ou de supériorité politique et sociale. Et c'est un nouvel argument à l'appui de notre thèse sur l'élection d'Israël, qui est éminemment spirituelle, dépouillée de toute prérogative humaine comme de tout prestige d'autorité. Nous constaterons, en dernier lieu, la facilité d'entrer dans l'alliance d'Abraham : assurément elle n'a rien d'exclusif, cette alliance qui reçoit dans son sein étrangers, esclaves achetés, esclaves nés dans la maison, tout ce qui se rattache à Abraham (2). Rien ne démontre mieux l'inanité du reproche adressé aux tendances égoïstes et séparatistes d'Israël. Quoi! on l'accuserait d'exclusivisme, d'esprit d'isolement, lorsque la première prescription du culte personnel et de la consécration religieuse, quand ce baptême de sang est étendu dans une si large mesure aux non-israélites? Il y a dans ce fait une preuve évidente de la véritable pensée qui préside à ce pacte scellé dans le sang des fidèles ; c'est la volonté formelle de laisser les portes de la communion israélite ouvertes à quiconque veut y entrer. Ainsi la loi de la circoncision, en dépit de sa forme particulariste, rentre dans l'esprit des révélations générales de la Genèse.

(1) Jérémie, XXXI, 31.

(2) Genèse, XVII, 12, 13, 23 et 24.



§ 5. *La révélation au sujet de la destruction de Sodome.*

La révélation qui concerne la destruction de Sodome doit être classée à part : elle se sépare en ceci des autres communications divines faites au patriarche, que celles-ci, comme nous venons de le voir, ont pour objet la fondation de la religion et l'enfantement d'un peuple apte à la desservir. A voir les choses superficiellement, on ne se rend pas bien compte des motifs de cette révélation. Que Dieu ait annoncé à Noé la catastrophe du déluge, on le comprend facilement, puisqu'il s'agissait de le faire veiller à son propre salut. Mais Abraham n'avait aucun intérêt à sauvegarder à propos de la chute de Sodome, puisque son neveu Lot fut sauvé miraculeusement par l'entremise des anges. Pourquoi donc cette annonce du châtiment prochain de la ville coupable? Quelle en fut la nécessité ou du moins l'opportunité? Faudrait-il en conclure qu'il puisse y avoir des révélations inutiles? Pour peu que l'on médite ici le texte biblique, on reconnaît de plus en plus le génie immortel qui inspire le livre saint, semblant aller au-devant de toutes les objections. Vous n'avez qu'à jeter les yeux sur l'entrée en matière de ce récit épisodique. Voici comment il débute : « Et l'Éternel dit : Puis-je céler à Abraham ce que je vais faire? Non, puisque Abraham va devenir la souche d'un grand et puissant peuple, une source de bénédictions pour toutes les nations de la terre. Je le connais, je sais que les instructions qu'il laissera à ses enfants et à sa famille, c'est d'observer la voie divine, d'accomplir la charité et la justice, et de mériter ainsi la réalisation des promesses qui lui ont été faites par le Seigneur (1). » La question est nettement posée, mais suivie de sa solution. Oui, Dieu semblerait se demander à lui-même s'il convient d'informer Abraham du sort réservé à Sodome, ni sa personne ni ses intérêts n'y étant engagés ; et puis il résout la question par

(1) Genèse, XVIII, 17-19.



l'affirmative. Il lui en fera part, il l'en instruira et comme fondateur d'une grande nationalité, et comme intermédiaire de la bénédiction universelle? Qu'est-ce à dire? Que les grands hommes et les grandes races ont, à côté de leur mission régulière et directe, une sorte de tâche humanitaire à remplir, qu'ils ne sauraient rester, par conséquent, soit étrangers, soit indifférents au sort d'une fraction quelconque de cette humanité. Ce sont eux qui ne cesseront d'avoir présente à la mémoire la maxime du philosophe :

Homo sum, nihil humani alienum a mè puto.

Leur sympathie et leur sollicitude seront acquises à tous, tantôt pour les diriger, tantôt pour les corriger, souvent pour leur adoucir la peine et l'inévitable châtiment. On n'est pas grand homme sans cela ; on ne saurait avoir son nom inscrit sur le livre d'or de l'histoire, si l'on n'a fourni à la société des gages sérieux de son amour de l'humanité ou de son action sur le monde. Et c'est parce qu'Abraham possédait ces qualités à un éminent degré, c'est parce qu'il en était imprégné au point de les transmettre à ses enfants comme un précieux héritage, héritage qui consiste dans l'indissoluble alliance de la justice avec la charité (1), que Dieu lui fait savoir que l'acte d'accusation contre Sodome est dressé, mais que l'arrêt n'est pas encore prononcé (2). Et voyez avec quelle intelligence Abraham saisit le sens de cette communication, comme il se montre ardent d'abord à défendre la cause de la justice, puis à invoquer le bénéfice de la charité, en sollicitant la grâce des coupables par égard pour les justes, pratiquant ce mélange de justice et de charité qui sera le testament du patriarche. Un profond enseignement résulte donc de ce dialogue entre Dieu et le père des croyants sur le sort définitif de Sodome (3). Ce sont là les procédés de la vraie piété, incompatible avec la sécheresse du cœur, toujours solidaire de l'indulgence, de la commisération.

(1) Genèse, XVIII, 19. צדקה ומשפט

(2) *Ibid.*, *v.* 21.

(3) *Ibid.*, *v.* 28-32.

Abraham est la personnification du pontificat de l'humanité, lequel ne doit exprimer généralement que bénédictions, actions de grâces, paroles de paix et de pardon. Et la tradition confirme notre dire en appelant Dieu le juge, Abraham le défenseur ; elle avance que tant que l'avocat plaidait sa cause, le juge l'écoutait, ne s'en allant qu'au moment où celui-là fut à bout d'arguments ; alors seulement l'accusateur public resta maître de la place (1). Abraham ne cède le terrain que pas à pas, luttant autant qu'il peut en faveur du pardon et de la clémence ; il ne quitte la partie que devant la conviction d'une maladie morale incurable. Telle est l'impression que nous laisse l'intervention d'Abraham dans ce procès de Sodome, et c'est à bon droit qu'elle tient sa place dans la série des grandes révélations de la Genèse.

Si nous envisageons maintenant la chute de Sodome en elle-même, nous y puiserons un enseignement d'une importance égale. Le genre de culpabilité de cette population criminelle ne paraît pas tout d'abord nettement défini. Le texte biblique se borne à nous dire en termes généraux. « Les habitants de Sodome étaient très-méchants et coupables envers Dieu (2), » interprétés par la tradition dans le sens de la violation de la morale individuelle et sociale (3). Cependant l'Écriture procède ici, comme toujours, conformément à son génie propre : sans s'amuser à dresser un long réquisitoire, elle l'écrit, elle le grave avec le burin de l'histoire dans ce récit consacré à la dernière nuit, nous allions dire au *dernier banquet* de Sodome. Avec son pinceau divin, elle reproduit la scène si dramatique, si émouvante dans son horreur, qui rendit irrévocable l'arrêt de mort (4). Quelle dissertation morale ou philosophique pourrait montrer, mieux que ce récit, à quel excès de dureté, et même de férocité, aboutit fatalement l'abandon des lois de la morale sociale, combien cet égoïsme est odieux à la bonté infinie?

(1) Beréschith Rabba, sect. 49. נשתתק הדיין והלך הסניגור והקטיגר מקטרג

(2) Genèse, XIII, 13.

(3) Talmud, Synhédrin, 109. רעים בגופב והטאים בממונם

(4) *Ibid.*, XIX, 1-28.

Il importe de noter ici la progression régulière et continue que suit l'éducation de l'humanité au moyen des enseignements de la révélation divine. Ce n'est plus ici la génération du déluge bouleversant les lois de la nature, ébranlant les bases fondamentales de la société. Voilà bien un peuple qui, dans sa conduite et son gouvernement intérieurs, ne paraît avoir violé aucune loi divine ou humaine. L'harmonie, le parfait accord, n'ont pas cessé de régner dans son sein : en effet, le texte nous dit que « jeunes et vieux, tout le peuple s'attroupa autour de la maison de Lot (1) ». Mais, comme nous l'apprend le prophète de la captivité, en disant : « Fière de sa prospérité matérielle, orgueilleuse de sa sécurité, heureuse de se suffire à elle-même et de pouvoir se passer de tout concours étranger, elle avait désappris l'aumône et la charité (2), » ou bien, comme le constate la tradition, en lui imputant la résolution de fermer l'accès du pays aux étrangers (3), ou enfin, ainsi que l'écrit la Mischna dans son style lapidaire, « tracer une ligne de démarcation absolue entre le mien et le tien, c'est agir comme Sodome (4), » Sodome, en déclinant toute solidarité et toute réciprocité avec les autres peuples, devait périr. Qu'on veuille bien méditer un peu sur la précision, qui n'exclut pas la profondeur, de cette dernière formule (5). Elle nous apprend que les extrémités auxquelles se laissa entraîner cette population coupable, que les excès auxquels elle se livra, que toutes les exagérations mises à son compte et dont on l'a chargée comme un véritable bouc émissaire, jusqu'à lui appliquer la fable du lit de Procuste, que tout cela était la conséquence fatale, infaillible, de l'oubli de la fraternité. Ni individu ni peuple ne sauraient violer impunément la loi la plus rationnelle, l'obligation la plus sainte, celle de s'entr'aider, en reconnaissant dans l'humanité autant de membres d'un corps unique dont les différentes parties sont liées ensemble par le lien de l'amour. On

(1) Talmud, *v.* 4.
(2) Ézéchiel, XVI, 49.
(3) Talmud, Synhédrin, *u. s.*
בקשו לכלות הרגל מבינהן
(4) Aboth, V, 13.
שלי שלי ושלך שלך זו מדת סדום
(5) Cf. Akéda, diseert. 20.

aurait beau observer la plus rigoureuse justice envers soi-même comme envers les autres, se défendre de toute iniquité réelle, s'interdire le plus petit tort, la moindre peccadille envers qui que ce fût, maintenir religieusement la distinction entre le mien et le tien, on ne serait pas moins coupable, condamnable, en dépit de la stricte observation d'une équité négative, que ceux qui violent toutes ces lois. La moralité de cette histoire peut se résumer dans la brève sentence que voici : « Hors la charité, point de salut (1). »

Cela suffit pour nous faire comprendre et l'importance de l'épisode de la chute de Sodome et les développements qui y sont consacrés dans la Genèse. Elle pose la condition *sine quâ non* de la conservation de la société ; elle fait du principe de solidarité le ciment du genre humain, et du noble sentiment de la fraternité, de l'amour du prochain, de la fusion des personnes et des intérêts, l'image de l'unité spirituelle, qui est elle-même le reflet de l'unité divine. Et cette condition, qu'on ne l'oublie pas, l'Écriture ne se contente pas de la présenter comme une règle morale ; elle l'élève à la hauteur d'un culte, en qualifiant les hommes de Sodome de « pécheurs envers Dieu». Nous n'insisterons pas davantage sur la valeur de cette révélation spéciale.

§ 6. *Révélations diverses.*

Ce serait ici le lieu de citer et d'expliquer la dernière révélation d'Abraham, celle qui a pour objet le sacrifice d'Isaac ; mais nous n'y reviendrons pas, ayant eu l'occasion d'en déterminer le caractère et d'en apprécier l'importance dans notre exposé du cinquième dogme (2). Il suffira de rappeler qu'elle roule tout entière sur le culte d'amour, sur ce culte spontané qui est l'alpha et l'oméga de la religion, précédant et suivant le culte pratique, dont il doit être tout à la fois le fondement et le couronnement.

(1) Ps. LXXXIX, 3. עולם חסד יבנה

(2) Voy. notre Théodicée, p. 356, 359.

En ce qui concerne les révélations faites aux deux autres patriarches, à Isaac et à Jacob, elles ont essentiellement pour but la confirmation de celle d'Abraham. Il faut savoir que les deux premiers sont généralement considérés par l'Écriture moins comme les enfants que comme les continuateurs, nous dirions presque le prolongement du père des croyants. Elle nous le révèle en des termes qui ne laissent pas le moindre doute là-dessus. Elle nous indique deux révélations, et ce sont les seules où Dieu se soit mis en rapport avec Isaac qui ne contiennent absolument rien de nouveau, Dieu se bornant à renouveler au fils l'assurance de sa protection providentielle « en considération des mérites et de la piété du père (1). » Il en est de même de Jacob, à qui Dieu s'annonce dans la plupart de ses communications comme le Dieu d'Abraham et d'Isaac (2), ou simplement comme le Dieu de son père (3), pour lui continuer également les anciennes promesses. Il faut en excepter toutefois, en ce qui concerne Jacob, la révélation de l'échelle, qu'on ne peut pas confondre avec les autres ; elle a droit à une appréciation spéciale.

§ 7. *La révélation de l'échelle de Jacob.*

« Jacob eut un songe, et il vit une échelle dont le pied était fixé à terre, mais dont le sommet atteignait le ciel, et sur cette échelle les anges de Dieu montaient et descendaient (4). » Que cette échelle soit le symbole d'une grande vérité, l'indication d'un profond mystère, personne ne le contestera ; c'est ce que reconnaissent à l'envi docteurs de la tradition, commentateurs et théologiens (5). Mais quel est ce symbole, à quel ordre de faits ou d'idées fait-il allusion ? Voilà où commencent les difficultés et les divergences d'opinions. Prenons note tout

(1) Genèse, XXVI, 5 et 24.
(2) *Ibid.*, XXVIII, 13 ; XXXV, 12.
(3) *Ibid.*, XLVI, 3.
(4) *Ibid.*, XXVIII, 12.
(5) Beréschith Rabba, sect. 68 ; *Guide*, Ire partie, chap. 15 ; Akéda, dissert. 25 ; Na'hmanide, Genèse, 28.

d'abord qu'il s'agit ici d'un *songe*, c'est-à-dire, d'après l'observation faite à propos de la vision de l'alliance entre les morceaux, d'une révélation à la forme vague, aux contours indécis, sorte d'éclair rapide déchirant la nue sombre, et, par cela même, donnant lieu à une grande latitude d'interprétation. Nous avons à la même occasion essayé d'expliquer cette différence notable entre les révélations, les unes claires et précises, les autres obscures et comme enveloppées de brouillard, faites pour solliciter le labeur de l'intelligence afin de nous laisser le mérite de trouver le mot de l'énigme.

En abordant une révélation aussi mystérieuse, il importe plus que jamais de se mettre en garde contre les assertions hasardées et les amplifications creuses que n'ont su éviter quelques-uns des maîtres de la science. C'est aussi le cas ou jamais de suivre la recommandation faite par le célèbre Akiba à ses collègues : « Éviter de perdre terre (1), » c'est-à-dire ne pas s'écarter du texte, le suivre, au contraire, de plus près possible. En nous en tenant scrupuleusement à cette méthode, nous arriverons peut-être à comprendre quelque chose au songe de l'échelle. Tous ceux pour qui les nuances du style et les formes grammaticales ne sont pas affaire de fantaisie ou pure réglementation, mais en rapport intime avec le sujet dont elles forment le vêtement, auront reconnu la différence radicale entre le commencement du songe de Jacob, contenant la vision de l'échelle, et la suite, qui rentre pleinement dans la catégorie des révélations patriarcales. La vision de l'échelle tout entière a la forme du présent, forme qui accuse, non pas un fait passager, simple phénomène, mais quelque chose de durable, de permanent. C'est une échelle touchant *constamment* la terre et le ciel par ses deux bouts et dont les anges montent et descendent *constamment* les degrés (2). Or, cet état de permanence trahi par le texte nous est une forte présomption, sinon une preuve, qu'il est question d'un fait appartenant, non pas au monde ma-

(1) Talmud, Haguiga, 15.
אל תאמרו מים מים

(2) Genèse, *l. c.*
מֻצָּב, מַגִּיעַ, עֹלִים וְיֹרְדִים

tériel et historique, mais au monde des idées, au domaine de l'immatériel, ayant la durée par excellence.

Ceci bien constaté, l'échelle qui par le pied touche la terre et par le sommet atteint le ciel ne peut guère signifier autre chose qu'une espèce d'alliance entre la terre et le ciel, ou, en d'autres termes, entre le temporel et le spirituel. Il faut relever ici une anomalie dans l'expression « monter et descendre » appliquée aux anges, qui, d'après le lieu de leur résidence, devraient *descendre* d'abord pour *remonter* ensuite. L'un de nos plus éminents théologiens (1) a voulu y voir la proclamation de la supériorité, en matière de théodicée, de la méthode *a posteriori* sur la méthode *a priori*, c'est-à-dire en termes moins techniques, que pour s'élever à Dieu il faut s'élever graduellement de l'étude de la création à celle du Créateur, pour redescendre et étudier celle-là à la lumière du flambeau divin. Quoi qu'il en soit de cette interprétation à laquelle on ne peut faire qu'un reproche, c'est d'être par trop métaphysique, il en résulte toujours ceci, à savoir que cette échelle ou cette alliance des choses d'en bas avec celles d'en haut doit être solidement fixée à terre, que c'est le vrai moyen de la gravir avec sécurité. Au surplus, ce qui nous rapproche bien davantage de la signification précise de la vision de l'échelle, c'est le sens que Jacob y attache lui-même, ce sont les paroles qu'il prononce à son réveil. Que dit-il donc ? « Que cet endroit est redoutable, s'écrie-t-il; ce ne peut être ici que la maison de Dieu, ici est la porte du ciel (2) ! » *Maison de Dieu*, *Porte du ciel*, qu'est-ce que cela peut être, sinon la religion proprement dite, la religion qui est la véritable échelle plantée entre ciel et terre, la religion alliant la connaissance de Dieu à l'adoration de Dieu, la religion nous montrant la substance divine au fond de l'action divine, ainsi que cela résulte encore de la clause finale du vœu de Jacob, lorsqu'il dit : « Et l'Éternel, ou le *nom ineffable*, sera pour moi *Elohim*, nom de l'action divine (3) ; »

(1) Akéda, *l. c.*

(2) Genèse, *l. c.*, *v.* 17.

(3) Genèse, *v.* 22. והיה ה׳ לי אלהים. Cf. notre Théodicée, p. 329-339.

la religion enfin, non plus livrée à la discrétion de chacun, comme elle l'était jusqu'alors, mais fixée, consolidée, plantée à terre comme l'échelle, ayant son temple, son culte officiel, la *maison de Dieu*, sans cesser pourtant d'être la *porte du ciel*, c'est-à-dire faisant concorder le culte pratique avec l'adoration pure, s'élevant par le cérémonial au culte d'amour et d'enthousiasme, alimentant le foyer sacré par des actes réguliers, journaliers, dont la flamme ira réchauffant les cœurs et les esprits, entretenant sur l'autel un feu inextinguible (1) ! La tradition ne s'y est pas trompée ; en effet, parmi les nombreuses interprétations qu'elle donne de l'échelle de Jacob, celle qui a prévalu, c'est la comparaison établie entre l'échelle et le Sinaï (2). Qu'est-ce donc que le Sinaï lui-même, sinon la révélation de la vraie religion, alliant ensemble ce que la théorie a de plus élevé avec ce que la pratique a de plus positif ? Et c'est bien à Jacob, dernier anneau de la révélation individuelle, que devait être faite l'annonce de la révélation collective et historique.

C'est ainsi que la vision de l'échelle vient couronner la série des révélations de la Genèse ; elle jette les bases de la religion positive, d'un culte participant du matériel et de l'immatériel, tenant à la terre par les cérémonies et les pratiques extérieures, au ciel par les dogmes, les principes et les idées qu'il symbolise. Finalement, nous devons signaler le progrès qui se fait jour dans ces manifestations divines. Quelle est la leçon attachée à la dernière révélation d'Abraham, au sacrifice d'Isaac ? Nous l'avons dit, c'est l'affirmation du culte d'amour. Eh bien, la religion officielle annoncée par l'échelle de Jacob n'est pas autre chose, en définitive, que le culte d'amour généralisé, mis à la portée de tous les esprits et de tous les cœurs, au lieu de rester le privilége de quelques-uns ; c'est l'amour et la crainte de Dieu devenant le partage de toute une race, et, grâce à son action, de toute l'humanité.

(1) Lévitique, VI, 6.
(2) Beréschith Rabba, *l. c.* סולם זה סיני חושבנא דדין כחושבנא דדין

CHAPITRE III. — Des formes et des organes de la Révélation.

§ 1er. *Des formes de la révélation.*

Avant de résumer les enseignements du sixième dogme, nous avons encore quelques considérations à présenter sur les manifestations extérieures, pour ne pas dire physiques, de la création en général.

En ce qui concerne les formes diverses de la révélation, la Genèse est très-sobre d'indications. Il est vrai que le surnaturel ne comporte pas de longues explications ; il perdrait son caractère essentiel, il cesserait d'être lui-même s'il pouvait tomber sous le contrôle de la faible raison. Rayon de l'intelligence suprême, il participe de la nature de celle-ci, s'affirme par ses actes, mais s'enveloppe de mystère quant à son essence. C'est là une règle invariable qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on traite de ces questions transcendantes, et que nous aurons l'occasion de rappeler lorsque nous en arriverons aux appréciations de l'école théologique sur la nature du prophétisme. La seule chose que l'on puisse déduire avec certitude du texte de la Genèse, c'est que la révélation a plus d'une corde à son arc, pour nous servir d'une expression vulgaire. Ses formes, ses modes de manifestation sont divers ; cela ressort avec évidence de la diversité des dénominations dont elle se sert pour exprimer les rapports de Dieu avec l'homme. C'est d'abord la communication directe, rendue par la formule — Dieu dit à un tel (1). — C'est ensuite la vision en plein jour, dont la Genèse n'offre qu'un seul exemple, celui de l'alliance entre les

(1) Genèse, I, 28 et *passim*.

morceaux (1). C'est encore l'apparition divine (2), puis l'apparition nocturne (3), puis la manifestation de Dieu (4). C'est le songe, moyen de communication avec les idolâtres (5). C'est enfin la révélation par l'intermédiaire d'un ange (6). Faut-il voir dans cette nomenclature, qui sera considérablement augmentée par Moïse et ses successeurs, une simple variété d'expression se rapportant à un fait identique, ou bien convient-il d'y reconnaître les bases d'un système complet, véritable échelle dont les marches successives correspondent au degré d'inspiration de chaque prophète? Bornons-nous ici à constater que la tradition et la théologie sont d'accord pour adopter la dernière hypothèse, dont l'exposé détaillé trouvera sa place dans le dogme suivant. Nous ajouterons seulement que cette opinion est assez conforme aux données de la saine raison. Il n'est guère à supposer que la révélation ait eu le même caractère d'intensité dans ses rapports avec Abraham qu'avec Abimelek, Hagar, Laban et Pharaon; il n'est pas plus vraisemblable qu'elle fût identique en s'appliquant à des faits d'une importance bien inégale. Rien ne nous empêche donc de conjecturer que la puissance révélatrice est en raison directe et de la valeur personnelle de celui qui en est l'objet et de l'importance des événements qui la provoquent. Cette présomption n'est pas moins fondée sur le génie de la langue sainte, dont la clarté jointe à la concision ne permet guère la supposition qu'elle emploie indifféremment, et à titre de simples synonymes, les formules variées que nous venons d'énumérer. Ils auraient tort, ceux qui ne verraient là dedans qu'une question oiseuse, sans influence sur le dogme et sur la religion elle-même. Il n'importe pas peu d'être fixé sur la question de savoir si la révélation est uniforme, immuable, repoussant toute modification extérieure, ou bien mobile, flexible, appropriée aux hommes et aux choses qu'elle a pour mission d'éclairer à la lumière d'en haut. De la

(1) Genèse, XV, 1.
(2) *Ibid.*, XVIII, 1.
(3) *Ibid.*, XLVI, 2.
(4) *Ibid.*, XXXV, 7.
(5) Genèse, XX, 9; XXXI, 24; XLI, 25.
(6) *Ibid.*, XXII, 11 et 15; XVI, 7-11; XXXI, 11.

solution de cette question dépend, jusqu'à un certain point, celle d'une autre dont l'importance n'a pas besoin d'être signalée ; il s'agit de savoir si la révélation est temporaire ou permanente, nationale ou universelle. Ne résulte-t-il pas de la multiplicité des formes de la révélation, de cette diversité de communications surnaturelles, modulant leurs sons sur une gamme si large, s'adressant à des personnages et se rapportant à des faits aux proportions si dissemblables, ne semblerait-il pas en résulter que la révélation se présente à nous avec l'incontestable caractère, avec tous les signes de l'universalité ? Et voyez la conséquence qui en découle : la généralité implique la stabilité, c'est-à-dire que le fil invisible rattachant l'humanité à Dieu ne saurait casser, et l'Esprit-Saint peut et doit se communiquer, dans une certaine mesure, aux enfants de tous les siècles. Dieu ne cessera donc de parler à l'homme, mais en adaptant la nature et la forme de ses révélations à la nature changeante de l'individu, comme à la mobilité des formes sociales. Ceci, d'ailleurs, n'est pas contredit par la doctrine biblique, qui place la révélation aux deux extrémités, à l'origine comme à la fin des temps (1).

§ 2. *Des organes de la révélation.*

La Genèse n'use pas d'une moindre discrétion relativement aux conditions et aux qualités exigées des organes de la révélation. Ici encore elle préfère nous instruire par l'exemple plutôt que par le précepte. En nous racontant longuement l'histoire des patriarches, leur vie et leurs actes, la philanthropie, le désintéressement et la grandeur d'âme d'Abraham, la piété d'Isaac et sa scrupuleuse fidélité aux instructions paternelles, la conduite de Jacob aux prises avec les plus grandes difficultés, sachant employer, suivant le cas, le courage ou la résignation, et cette rare persévérance avec laquelle il se mit à

(1) Joel, III, 1.

lutter contre les obstacles qui l'assaillirent coup sur coup ; en nous les montrant tous les trois, non-seulement adorant Dieu et lui élevant des autels, mais encore proclamant son nom (1), c'est-à-dire propageant la connaissance de Dieu et combattant les égarements de leurs contemporains, l'Écriture ne nous étale-t-elle pas les qualités nécessaires à ceux dont Dieu aime à faire ses envoyés? Il leur demande simultanément des vertus sociales, morales et religieuses : sociales, telles que la charité d'Abraham, son empressement à défendre les faibles et les innocents poussé jusqu'à l'héroïsme ; morales, telles que la noblesse de ses sentiments exprimés au roi de Sodome, sa sollicitude à l'endroit de la conservation de la pureté de sa race, ses efforts pour trouver une honnête et digne alliance pour son fils unique ; enfin religieuses, telles que les combats que dès sa jeunesse il soutient contre l'idolâtrie et son culte public, son amour de Dieu, lequel lui rend facile le plus dur sacrifice, puis la règle de conduite invariablement suivie par les trois patriarches, de ne rien entreprendre sans invoquer d'abord le secours du Très-Haut, lui rapportant leurs vœux et leurs espérances, pendant la vie comme à l'heure dernière, lorsqu'ils donnent à leurs enfants leur bénédiction suprême. Il est facile, du reste, de constater à quel point les vertus privées et publiques sont indispensables aux organes de la révélation par le fait qu'ils cessent d'en jouir lorsqu'ils tombent dans le péché ou qu'ils ne répondent plus à l'idéal de la perfection. C'est ainsi qu'après sa chute et l'arrêt de sa condamnation, Adam n'est plus favorisé d'une communication divine ; il en est de même de Caïn ; Noé, le juste parfait, cesse, lui aussi, d'en obtenir le bénéfice à partir du moment où il s'est laissé aller à l'ivresse. Ce qui est plus remarquable, c'est qu'Abraham lui-même, Abraham, surnommé l'ami de Dieu (2), n'en reçoit plus après sa dernière épreuve, qui constitue, sans doute, comme le couronnement de sa mission religieuse. Il n'est pas inutile

(1) Genèse, XII, 8 ; XIII, 4 ; XXI, 33 ; XXVI, 25 ; XXXIII, 20.

(2) Isaïe, XLII, 8.

de constater en outre que la seule fois où le terme de prophète (Nabi) figure dans la Genèse (1),.il est employé pour désigner un homme agréable à Dieu, digne de servir d'intermédiaire entre la Providence et le commun des mortels.

Cependant la tradition est plus dogmatique, sinon plus explicite à ce sujet. Elle détermine les qualités requises chez le prophète, et les formule dans cette proposition si souvent répétée dans le Talmud : « La prophétie ne repose que sur l'homme sage, vaillant et riche (2). » Il s'agit seulement de savoir ce qu'il faut entendre par cette sagesse, cette vaillance et cette richesse. Heureusement nous n'avons pas à chercher longtemps, ces qualifications étant commentées par la Mischna de la façon la plus claire : « Qui est sage? dit-elle. C'est l'homme avide de s'instruire auprès de tout le monde. Qui est fort? C'est l'homme maître de ses passions. Qui est riche? C'est l'homme content de son sort (3). »

Arrêtons-nous un instant devant cette interprétation, déterminant les conditions générales de la vocation prophétique, d'autant plus qu'elle s'applique non moins au prophétisme de Moïse et de ses successeurs qu'à la révélation primitive. La sagesse exigée du prophète n'est donc pas la science, ce n'est par l'érudition et le savoir attribués par la légende à Moïse (4), mais plutôt le désir de savoir, le respect de la science, la conscience de la supériorité des choses spirituelles sur les biens temporels. Et pour preuve que tel doit être le sens précis du terme *sage*, nous citerons la distinction établie ailleurs par le Talmud entre le *sage* et le *prophète*, donnant la priorité à celui-là sur celui-ci (5). C'est aussi cet amour de l'instruction dont la tradition honore les patriarches, en disant d'Abraham que tous les rois de l'Orient venaient le consulter (6); de Jacob,

(1) Genèse, XX, 7. כי נביא הוא

(2) Talmud, Schabbath, 31 et 92; Nédarim, 38; Hessahim, 66.

(3) Aboth, IV, 1.

(4) Talmud,, Nédarim, *u. s.*; Rosch Haschana, 21.

(5) Talmud, Baba Bathra, 12. חכם עדיף מנביא

(6) *Ibid.*, 16.

qu'il était fort assidu aux leçons des maîtres Schem et Eber (1). Quant au fort, au vaillant, c'est celui chez qui la force morale prédomine sur la force matérielle. Rien de plus incontestable que la nécessité de cette force morale pour quiconque a charge d'âmes. Nulle mission importante, qu'elle soit religieuse, morale ou sociale, ne peut aboutir si l'on n'apporte à son service une forte dose de courage et de fermeté ; on doit se sentir plus ou moins héros. Qu'est-ce que l'héroïsme ? C'est l'ardente conviction qui anime le grand homme de la nécessité et de la vérité de sa mission ; c'est une grande idée servie par un grand caractère, par une résolution inébranlable, corroborés par le désir de la réaliser coûte que coûte, sans reculer devant n'importe quel obstacle. Sans cette divine étincelle, sans cette flamme intérieure, semblable à celle du buisson ardent qui brûle et ne se consume pas, il n'y a plus qu'un homme ordinaire. Ce qui caractérise réellement le grand homme, l'homme fatal et prédestiné — prophète, conquérant, législateur, apôtre de l'humanité, — ce qui entraîne la foule sur ses pas, c'est la vigueur, l'indomptable énergie avec laquelle il poursuit son but. Nous verrons bien que la plupart des prophètes semblent, comme Prométhée, avoir dérobé une parcelle de ce feu sacré ; tous ils savaient exciter et apaiser à leur gré le flot populaire. Déjà nous la rencontrons à un degré éminent, cette qualité précieuse, chez Abraham, modèle de la force morale, soit qu'il coure arracher son neveu à toute une armée victorieuse, soit qu'il tienne le couteau levé pour immoler son fils en l'honneur de Dieu.

En dernier lieu, le riche, c'est l'homme content de son sort, en tant qu'il a le nécessaire. On comprend, en effet, l'impossibilité de remplir une mission divine faite pour absorber, pour concentrer en elle tous les efforts de l'intelligence et de la volonté, si l'on a à se débattre contre les soucis de la vie et les préoccupations de la misère. L'inspiration est faite d'éléments trop purs et trop saints pour pouvoir se loger dans une âme

(1) Beréschith Rabb, sect. 62.

troublée, tiraillée en sens contraire par les exigences matérielles, sollicitée par les cris du besoin ou les clameurs de la famille. Mais il est évident qu'elle ne saurait communier davantage avec la soif des richesses, avec les soins que réclame la gestion d'une grande fortune, avec tout ce qui tend à nous détourner de la patrie céleste pour nous clouer à ces biens fragiles. C'est ici que l'*aurea mediocritas*, définie par l'auteur des Proverbes quand il dit : « Ni pauvreté ni richesse, mais le pain de chaque jour (1), » a toute sa valeur. Il s'ensuit que celui que Dieu ne juge pas indigne de ses grâces spirituelles doit être libre du côté du besoin. Il faut qu'il possède le suffisant, voire même un certain bien-être réel ou proportionnel à la modération de ses désirs, sauvegardant la dignité personnelle non moins que le plein exercice de ses facultés. C'est dans un sens analogue que la tradition déclare le don de prophétie incompatible avec la tristesse, la douleur, la colère, l'apathie, la mélancolie ou les joies frivoles (2). Pourquoi? Pour un motif semblable, parce que l'affliction, la colère, l'humeur noire ainsi que la frivolité dérangent l'équilibre moral et, par cette absorption de nos facultés au profit d'un sentiment exclusif, nous privent d'une partie de nos forces. En résumé, excès de pauvreté, excès de richesses, peines et graves soucis, affliction et douleur, badinage et joie futile, ardeur des sens, convoitises charnelles, sont autant de souffles pernicieux qui ternissent la pureté de l'inspiration, absolument comme le souffle de notre bouche altère la transparence et l'éclat de l'acier fin.

Nous ne saurions trop appeler l'attention sur une doctrine qui, on le voit bien, n'a rien de commun avec ces vœux de pauvreté et de renoncement absolu prônés par d'autres religions, mais que le judaïsme, ennemi de tous les excès, ne juge pas à propos de recommander, eu égard aux inconvénients, aux dangers même, qui peuvent en résulter, soit pour la personne, soit pour la mission de l'envoyé de Dieu. En même temps elle contient la solution d'une difficulté qui ne laisse pas que d'em-

(1) Prov., XXX, 8.

(2) Talmud, Schabbath et Pessahim, *u. s.*

barrasser l'historien de la religion : il s'agit de la place considérable qu'occupent dans la vie des patriarches les incidents relatifs à leurs biens temporels. S'ils aimaient et cherchaient à se procurer l'aisance, c'est que, comme nous venons de le dire, les préoccupations et les soucis ordinaires leur eussent rendu beaucoup moins facile l'accès des révélations divines.

Nous ne terminerons pas ce que nous avions à dire sur les conditions de la prophétie sans faire observer que, dans l'un des passages cités, la tradition ajoute aux trois susdites une quatrième condition, c'est la modestie ou l'humilité (1), que l'Écriture n'a pas manqué d'attribuer aux grands hommes d'Israël, notamment à Abraham, à Jacob, à Moïse et à Aaron ainsi qu'à David (2), sans compter le témoignage formel qu'elle porte en faveur de Moïse, qu'elle nomme le plus humble des hommes (3). A cet égard, nos sages mettent la vanité sur la même ligne que la colère, les proclamant antipathiques au même titre à la vraie inspiration (4). Cette modestie n'a rien de contraire à la vaillance telle que nous l'avons définie. Celle-ci est inséparable de la foi que le prophète doit avoir dans sa mission, du courage et de la persévérance à déployer pour la mener à bonne fin ; celle-là s'applique à la personne du prophète, aux rapports qu'il doit entretenir avec ceux qu'il est appelé à diriger, et qu'il réussira d'autant plus à entraîner sur ses pas qu'il saura mieux les aimer et les respecter comme ses égaux.

Il est intéressant de remarquer que parmi les qualités exigées des organes de la révélation, ce sont les facultés morales qui l'emportent : à côté de la sagesse vous avez la vaillance et le calme des sens que réalise la sécurité de la vie, la vraie richesse. C'est un argument de plus, s'il en était besoin, en faveur de l'indissoluble alliance de la raison avec la morale, de l'esprit avec le cœur, alliance si souvent proclamée dans nos

(1) Talmud, Nédarim, *l. c.*
(2) Genèse, XVIII, 27 ; XXXII, 11 ; Exode, XVI, 7; Ps. XXII, 8.
(3) Nombres, XII, 3.
(4) Talmud, Pessahim, 66.

livres saints (1). Oui, l'envoyé de Dieu doit pouvoir se passer des trésors d'érudition et de savoir, du concours d'une science lentement et péniblement acquise. La révélation n'est-elle pas la meilleure des sciences, la science intuitive, réalisant en un clin d'œil ce que ne parviennent à découvrir ni les opérations des plus grands esprits ni les déductions les plus sûres de la logique? Mais à coup sûr le prophète ne saurait se passer des grandes vertus, des nobles sentiments, de la grandeur d'âme, de toutes ces qualités sans lesquelles il n'y a point de grand homme.

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur les conditions auxquelles sont soumis les organes de la révélation, que nous retrouverons dans le dogme suivant. Mais il importait de les rattacher à la révélation en général, de les voir jaillir des sources de la Genèse; eh bien, nous venons de les trouver dans la vie des patriarches : de même que nous avons découvert le génie de la révélation elle-même dans les communications divines que nous avons analysées.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DU SIXIÈME DOGME ET CONCLUSION.

Cette étude des caractères généraux de la révélation nous a conduit à en reconnaître l'authenticité dans l'origine de toutes les religions, dans la forme identiquement surnaturelle qu'elles affectent pour se communiquer aux hommes, dans la tendance commune de tous les fondateurs, soit d'un culte, soit d'une loi, à mettre leur œuvre sous le patronage direct d'une autorité d'en haut. Puis nous en avons saisi la trace sous une autre forme, intime et individuelle, sous la forme du songe, du pressentiment, du présage, dans les manifestations variées de l'astrologie, de la magie, de la divination, des conjurations, de la nécromancie, de l'art des augures et des oracles, poussant leurs rameaux jusqu'en plein XIX[e] siècle, au moyen des allures prétendues scientifiques du magnétisme et du spiritisme. De l'au-

(1) Deutér., IV, 29; VI, 5; X, 12; XI, 13 et 18; XXVI, 16; XXX, 2, 6 et 9.

thenticité nous avons passé à la nécessité de la révélation que nous croyons avoir démontrée, même au point de vue de la raison humaine, par l'insuffisance notoire de celle-ci, soit pour fixer les rapports de l'homme avec Dieu, soit pour prendre en main le gouvernement des passions, soit enfin pour nous faire apercevoir dans l'histoire de l'homme et de l'humanité l'empreinte de l'action providentielle. Ouvrant la Bible et en déroulant les premières pages, nous y avons trouvé mieux que la confirmation de ce besoin d'une lumière venant d'en haut; nous avons pris sur le fait la révélation elle-même, s'affirmant et se présentant à nous avec tous les traits d'une vivante réalité dans le livre incomparable de la Genèse, appelé avec raison *le livre de la rectitude* (1). Nous avons passé en revue, nous avons interrogé successivement les révélations primitives, depuis celles d'Adam jusqu'à la vision de l'échelle de Jacob, de Jacob formant l'anneau qui unit la période patriarcale à celle de la constitution mosaïque. Envisagée séparément, chacune de ces communications divines offre un enseignement précieux; considérées dans leur ensemble, elles nous fournissent une série de leçons qui embrassent la totalité des rapports de l'homme avec Dieu, de l'homme avec son prochain, de Dieu avec l'humanité, les grands principes de gouvernement pour l'individu et pour la société, la mission des envoyés de Dieu et des peuples initiateurs, en un mot tout ce que l'homme est incapable de trouver au fond de lui-même. Point de lois, point de prescriptions spéciales, celle de la circoncision étant moins une pratique que le signe indélébile de l'alliance de Dieu avec Abraham et sa postérité; mais des aperçus généraux, des idées mères, de grandes lignes qui serviront de jalons aux lois et aux rites de la religion positive. Sous ce rapport, on pourrait dire qu'ils sont frappés au même coin, constituant un tout harmonieux. Et cette harmonie n'est pas un vain mot : elle est réelle, elle s'accuse, nous l'avons constaté déjà, par la progression qui suit la révéla-

(1) סֵפֶר הַיָּשָׁר. II Samuel, I, 18; cf. Talmud, Aboda Zara, 25; Beréschith Rabba, sect. 6.

tion directe depuis Adam jusqu'à Jacob, graduant ses leçons immortelles, allant de l'individu à la société organisée, de la société humaine à la société divine, de la morale à la religion proprement dite, du culte d'amour, but suprême de l'homme, mais but bien difficile à atteindre, au culte officiel et public, destiné à servir au premier de marche-pied (1). Nous avons montré les révélations d'Adam et de Caïn ayant pour objet de mettre l'individu en garde et contre l'orgueil de sa raison et contre les violences de ses passions; celles de Noé nous enseignant que l'humanité n'est pas un pur assemblage d'individus, mais un corps moral ayant une ligne de conduite à suivre, une tâche à remplir, une loi à respecter, loi non moins inviolable que celle de l'ordre physique. De l'alliance de Dieu avec Noé et des assurances qu'il lui prodigue au sujet de la stabilité de l'univers, nous avons fait découler le principe de solidarité entre les peuples comme entre les générations, principe qui préside au développement de l'humanité dans l'espace comme dans le temps. Puis la vocation d'Abraham nous a ouvert de nouveaux horizons, contenant le germe de la spécialité des races, de la théorie des nationalités. En assignant à la race d'Abraham sa tâche propre, une grande mission religieuse, elle nous donne parfaitement à entendre que chaque peuple a ses destinées particulières, qu'un tel brillera par les armes, tel autre par la politique, par la civilisation, l'industrie, le commerce, etc. Est-ce une simple hypothèse? Non, puisque l'Écriture nous donne la généalogie détaillée des trois fils de Noé, et qu'elle les considère comme des souches parfaitement distinctes des grandes fractions du genre humain (2). A travers le voile formé de nuages et de vapeurs, l'alliance entre les morceaux nous révèle la condition de l'épreuve, imposée aux grandes causes et à ceux qui la représentent. La destruction de Sodome nous est racontée pour mettre en évidence le principe de la fraternité des nations et condamner leur isolement. Enfin l'échelle de Jacob est le symbole de la religion complète, réunissant en

(1) Voy. notre Théodicée, p. 352-368.

(2) Genèse, IX, 19; X, 5 et 32.

elle le culte intérieur et le culte extérieur, pacte d'alliance entre le ciel et la terre.

Nous nous croyons donc autorisé à soutenir et à maintenir qu'il n'y a pas une des grandes lois religieuses, morales et sociales qui n'ait sa place réelle, visible, et tangible, dans les révélations de la Genèse. Un mot encore sur leur originalité, remarquable à un double point de vue. C'est d'abord cette méthode que nous n'hésitons pas à qualifier de *divine*, et qui consiste à les faire sortir, ces enseignements, vivants et animés, du récit historique ou légendaire, ce dernier étant comme la brillante écaille qui renferme la perle. Voici en quels termes est développée cette vérité par la tradition mystique : « Rabbi « Schiméon ben Yohaï a dit : Malheur à celui qui prend les « récits bibliques pour des narrés ordinaires, faits pour amuser « et satisfaire la curiosité du vulgaire ! Car, s'il en était ainsi, « rien ne nous empêcherait de composer des histoires beaucoup « plus intéressantes et, pour ainsi dire, supérieures aux épi- « sodes de l'Écriture. Mais non ; les narrations du livre saint « sont des enveloppes contenant des vérités lumineuses. Insensé « celui qui prend l'écorce pour le fruit, l'enveloppe de la « Thora pour la Thora elle-même ! Que si les sots, inhabiles à « dépasser la portée de leurs regards, se contentent d'admirer « le vêtement sans se soucier autrement de l'être qui en est « revêtu, les intelligents porteront toute leur attention sur les « idées qu'on a habillées ainsi ; ce sont ces dernières qui sol- « liciteront le plus et leurs regards et leurs méditations (1). »

Notre seconde remarque porte sur ce vêtement lui-même, sur sa nature, sur sa transparence céleste, semblable à la tunique resplendissante dont Dieu, d'après la légende, aurait fait présent à Adam (2). Oui, nous le répétons, toutes ces révélations se distinguent par leur clarté ou par leur simplicité ; et celles même qui affectent le ton de l'oracle laissent percer un coin lumineux, n'ayant rien de commun avec ces voix caver-

(1) Zohar, Midrasch Hanéelam.
(2) Genèse, III, 21 ; Beréschith Rabba, sect. 2'. כתנות עור קרי אור

neuses des révélations païennes dont on ne parvient pas à saisir le moindre écho, qui présentent autant d'énigmes que de mots. Non, c'est une voix sonore et distincte qui se fait entendre, *une voix de paroles*, semblable à celle qui retentit sur le Sinaï (1), c'est-à-dire un langage articulé, accentué, fait pour pénétrer dans l'oreille la plus dure. Une éternelle fraîcheur de pensées et d'expressions vous fait sentir que tout y coule de source. Pour peu que l'on cherche à s'assimiler les révélations de la Genèse, on s'aperçoit que l'on est à l'entrée d'une mine à peine exploitée et dont le moindre filon est inépuisable; c'est ce qui s'appelle, dans le langage de la tradition, « les dimensions incommensurables de la Thora (2). »

Tels sont les résultats de cette révélation primitive qui, sans édicter une religion et une loi, pose les fondements immortels de toutes les religions et de toutes les lois, à ce point qu'aucune d'elles ne naît viable en dehors des grandes lignes qu'elle a tracées. Et si la révélation sinaïque est censée supérieure à celle de la Genèse, c'est parce qu'elle s'est attachée à mettre en pratique, tantôt en les formulant en lois, tantôt en les fondant avec les institutions nationales, les théories morales et religieuses de la première. Moïse lui-même ne cesse de rendre hommage à cette vérité par la fréquente invocation du Dieu des patriarches, du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (3). La Genèse n'en reste pas moins la révélation mère, la source intarissable qui a de quoi désaltérer toutes les nations, le portail monumental par lequel nous allons pénétrer dans l'intérieur du sanctuaire.

(1) Deutér., IV, 12.
(2) Talmud, Eroubin, 21.
(3) Exode, III, 6, 15 et 16; IV, 5; VI, 3 et *passim*.

SEPTIÈME DOGME

LE MOSAÏSME ET LE PROPHÉTISME

SEPTIÈME DOGME

LE MOSAÏSME ET LE PROPHÉTISME.

אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה׳ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם בּוֹ
לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא (במדבר י״ב ו׳ ז׳)

Aux autres prophètes, moi, l'Éternel, je me fais connaître dans une vision, je leur parle dans un songe. Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, qui jouit de ma confiance pleine et entière.
(Nombres, XII, 6 et 7.)

Formule de Maïmonide. « De la prophétie de Moïse : croire « qu'il est le père (le prince) des prophètes, que tous les autres « prophètes, ses prédécesseurs comme ses successeurs, lui « sont inférieurs ; qu'il est, si l'on peut dire ainsi, la quintes- « sence du genre humain, lui qui, en matière de conception « des choses divines, s'est élevé à une hauteur qui ne fut ja- « mais atteinte avant lui, et qui ne le sera plus après lui ; que « l'essor qu'il prit fut tel que de la condition humaine il s'est « élevé à celle des anges ; que, grâce à cette métamorphose, « il a pu soulever et déchirer tous les voiles qui cachent la « divinité à l'homme, de façon à écarter tout obstacle matériel « qui eût pu se mettre entre Dieu et lui ; qu'il a saisi la juste « mesure (qui soit donnée à l'homme) de la connaissance de « Dieu ; qu'il n'a subi en rien l'influence décevante de l'ima- « gination, des sensations et de leurs organes, et que, brisant « entièrement avec les facultés appétitives, il est devenu un « esprit pur, aux termes de l'Écriture qui affirme ses rap- « ports directs avec Dieu sans l'intermédiaire des anges. »

« C'était mon intention, continue l'auteur, d'expliquer ici ce « phénomène extraordinaire (la prophétie de Moïse), de reti-

« rer les verrous qui semblent fermer sur le texte de la Thora, « de commenter tous les passages ayant trait à la prophétie « de Moïse, notamment celui qui dit : « Dieu parla avec « Moïse bouche à bouche (1). » Mais je me suis ravisé en « songeant à tout ce qu'il faudrait, pour élucider un sujet « aussi ardu, de préambules, de considérations préjudicielles, « de démonstrations, d'expressions figurées, etc. Il eût fallu « commencer par traiter de l'existence des anges, de leurs « qualités, de ce qui les différencie du Créateur suprême ; il « eût fallu ensuite développer la théorie de l'âme et de ses fa- « cultés, et notre cadre, allant toujours s'élargissant, eût fini « par embrasser toutes les formes et images sous lesquelles les « prophètes représentent Dieu et les anges ; il eût fallu enfin « aborder une question des plus difficiles, entrer dans l'expli- « cation de ce que l'on appelle les proportions des êtres surna- « turels (שיעור קומה). Mais, rien que de toucher à des matières « aussi transcendantes, fût-ce de la manière la plus sommaire, « exigerait des centaines et des centaines de feuilles. Je lais- « serai donc de côté ces graves questions, sauf à y revenir « soit dans le livre des *Deraschoth* (explication sur l'Agada) « que je me propose de composer, soit dans le traité de la pro- « phétie auquel je travaille actuellement, soit enfin dans un « livre spécial, consacré aux fondements (de la religion). »

« Pour en revenir à l'appréciation du dogme dont il s'agit « ici, je dirai que la prophétie de Moïse se distingue de toutes « les autres prophéties sous les quatre rapports suivants : « 1° A tous les autres prophètes Dieu ne s'adressait que par un « intermédiaire quelconque ; à Moïse seul il parlait sans inter- « médiaire, comme il est dit : « Je lui parle bouche à bouche. » « 2° Les autres prophètes ne recevaient l'inspiration di- « vine qu'en dormant, dans une apparition que la Bible qua- « lifie de songe ou de vision nocturne, parfois aussi dans un « sommeil diurne d'une force telle qu'il suspendait chez le « prophète toute action de la vie organique, laissant la pensée

(1) Nombres, XII, 8.

« libre et dégagée comme dans un songe réel. C'est ce genre
« de révélation qui porte les différents titres de vision (מחזה),
« d'apparition (מראה) ou d'apparition divine. Seul, Moïse re-
« cevait la communication de Dieu en plein jour, debout
« entre les deux chérubins (de la tente d'assignation), comme
« Dieu le lui avait formellement promis (1). 3° Les autres pro-
« phètes, au moment où l'inspiration leur venait sous la
« forme imparfaite que nous venons d'indiquer, restaient
« comme frappés de paralysie, éprouvaient comme une sorte
« de révolution et de désorganisation corporelles, telle-
« ment épouvantés qu'ils tombaient inanimés, ainsi qu'on
« nous le raconte de Daniel mis en présence de l'ange Ga-
« briel (2). Il en était tout autrement de Moïse, qui recevait
« la communication divine, calme et impassible, « comme
« l'homme qui parlerait avec son prochain (3), c'est-à-dire
« que, grâce à son identification avec l'esprit pur déjà consta-
« tée, Moïse n'éprouvait pas plus de frayeur et d'émotion
« quand il subissait l'influence de la révélation prophétique
« que n'en éprouve tout homme qui se met à causer avec son
« prochain.» 4° Les autres prophètes ne recevaient pas l'inspi-
« ration à leur gré, mais seulement au moment où il plaisait
« à Dieu de les en favoriser. Aussi voyons-nous tel prophète
« rester des années sans jouir de la prophétie, tel-autre n'en
« être favorisé que plus ou moins longtemps après l'avoir
« sollicitée, quand elle ne lui est pas totalement refusée. Ceci
« nous explique les soins et les efforts déployés par certains
« prophètes afin de se préparer à l'épanchement révélateur par
« l'appropriation et le rassérénement de la pensée; c'est ce
« qu'on nous dit d'Élisée, appelant l'inspiration par les sons
« mélodieux de la musique (4). Seul, Moïse était toujours prêt
« à recevoir les instructions de Dieu, à toute heure comme en
« toute circonstance, et cela résulte clairement du texte écrit
« et de la loi orale (5). »

(1) Exode, XXV, 22.
(2) Daniel, VIII, 18; X. 8, 9 et 16.
(3) Exode, XXX, 11.
(4) II Rois, III, 15.
(5) Nombres, IX, 8; Lévit., XVI, 2; Siphri, *ibid.*

Après avoir ainsi formulé le septième dogme dans son commentaire à la Mischna (1), Maïmonide reproduit dans son grand ouvrage canonique, mais dans des termes plus concis, les quatre traits distinctifs de la prophétie de Moïse. Il y ajoute même un cinquième trait qui constitue, à ses yeux, le *criterium* de la mission de Moïse : « C'est la manifestation de Dieu « sur le Sinaï en présence de tout Israël, faisant de ce dernier « un témoin collectif, oculaire, de ses communications directes « avec le prophète, les accompagnant de signes matériels — « flammes, éclairs et coups de tonnerre, — d'une voix sonore « et distincte parlant du sein du feu et des nuées (2). — Ce ne « sont pas, en définitive, les miracles qui provoquèrent la foi « d'Israël, les miracles étant souvent le produit de la sorcelle- « rie et, par conséquent, dépouillés de tout caractère de certi- « tude ; et le but des miracles de Moïse n'était pas tant de ser- « vir de sanction à la prophétie que de satisfaire à certaines né- « cessités morales et sociales. On ne saurait s'y tromper en « faisant attention aux termes dans lesquels Dieu annonce au « prophète ce grand événement : « Je vais t'apparaître dans « une épaisse nuée, lui dit-il (3), afin que le peuple m'en- « tende parler avec toi, et alors il aura en toi une foi éter- « nelle (4). »

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

A prendre à la lettre la formule de Maïmonide, en la réduisant à sa plus simple expression, l'objet essentiel du septième dogme serait la démonstration de la supériorité de Moïse sur les autres prophètes. Mais ce serait mal comprendre et la pensée du maître et bien plus encore l'importance du dogme que de s'arrêter à cette supériorité extérieure. Il faut en sa-

(1) Synhédrin, chap. 10.
(2) Deutér., V, 4.
(3) Exode, XIX, 9.
(4) Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité des fondements de la Thora, chap. 7, Halacha, 6; VIII, 1.

voir tirer les conséquences et, au moyen de la méthode d'induction, aller de la priorité de la forme à celle du fond, conclure de la perfection de l'envoyé à la grandeur de sa mission. Ce n'est qu'ainsi que nous restituerons au dogme ses proportions naturelles ; et, dans l'exposé que nous allons entreprendre, il s'agira moins des moyens que du but de la prophétie de Moïse.

Un autre fait qui paraît résulter de la formule du grand théologien, c'est la connexion qui doit exister entre le mosaïsme et le prophétisme. En définissant le dogme — supériorité de Moïse sur les autres prophètes, — il manifeste l'intention formelle de ne pas les séparer, de les considérer plutôt comme les deux parties d'un même tout, d'un édifice unique, dont le mosaïsme serait la base et le prophétisme le développement. Mais lier, souder ensemble ces deux puissants instruments de l'inspiration divine, c'est proclamer l'unité de la révélation, non-seulement de Moïse à Malachie, mais encore depuis Adam jusqu'à la fin des temps.

Ceci nous amène à dire un mot de la filiation du septième dogme; il sort évidemment des flancs du sixème, que nous venons d'étudier, tout autant que la révélation collective, qui constitue le mosaïsme, découle de la révélation individuelle, qui est celle des patriarches. Nous avons vu, en effet, les enseignements de la Genèse poser les principes et les jalons sur la route de l'humanité, mais ils ne se résolvent pas en lois ; ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ne sont chargés d'une mission déterminée auprès de leurs contemporains. Mais c'est précisément celle de Moïse que de faire descendre ces principes de leur hauteur théorique pour les traduire en lois, en faire le ciment de ses institutions, s'en servir comme de matériaux immortels de l'édifice religieux qu'il est chargé de construire, les infuser dans la chair et dans le sang du peuple de Dieu, qui, grâce à ce mélange, participera à leur immortalité. On peut donc comparer la Genèse à un préambule de la loi, laquelle sera formulée et codifiée dans les quatre livres du Pentateuque. Et ce que nos pères de la Synagogue ont dit de la vie des patriarches, à

savoir qu'elle est le récit typique de l'histoire d'Israël (1), s'applique mieux encore aux révélations qui leur sont faites : elles contiennent la substance de tout ce que la loi aura la tâche de mettre en pratique ; et la révélation générale est à la révélation sinaïque et prophétique ce qu'est l'existence virtuelle à l'existence réelle. Cette liaison entre la première et la dernière a valu à ce que nous appelons l'alliance patriarcale le beau titre d'alliance primordiale (2), c'est-à-dire base éternelle de l'édifice d'Israël. Oui, cette influence indestructible n'est pas autre chose que la permanence des sages conseils et des précieuses leçons dont leur vie, telle qu'elle nous est racontée, offre le modèle ; de façon que le mosaïsme n'acquiert tout son prix qu'éclairé à la lumière des révélations primitives. Quant au prophétisme, la suite de cette étude nous dira qu'il est la conséquence et le développement du mosaïsme au même titre que celui-ci découle de l'*abrahamisme*. L'unité de la révélation a donc les fondements les plus solides : elle repose non-seulement sur la liaison des textes, mais encore sur les données de la raison logique.

CHAPITRE Ier. — Le mosaïsme et le prophétisme selon l'Écriture.

§ 1er. *La mission de Moïse.*

Pour définir avec précision la mission de Moïse, il importe de l'étudier d'abord dans les deux révélations qui précèdent les deux faits capitaux de son apostolat, la sortie d'Égypte et la promulgation de la loi.

Première révélation de Moïse, le buisson ardent. — Sans nous arrêter au sens symbolique de cette apparition, diverse-

(1) Na'hmanide, Genèse, sect. 3, 8 et 12. (2) Lévit., XXVI, 45. ברית ראשנים

ment interprétée, mais généralement au point de vue des épreuves et de la durée d'Israël (1), nous nous bornerons à noter ce qui résulte du texte avec la clarté de l'évidence, savoir la constitution d'un peuple de Dieu, conformément aux promesses faites aux patriarches. Ce n'est pas sans raison que les noms des trois grands aïeux reviennent jusqu'à quatre fois (2) dans cette première communication prophétique. Il est donc vrai que Dieu veut, avant tout, annoncer au prophète la réalisation de ses promesses et, dès le principe, rattacher sa mission à un engagement pris par lui-même dans sa toute-puissance et sa volonté immuable, c'est-à-dire l'entourer de tous les éléments de la certitude. Aussi ne se contente-t-il pas de le charger de la sortie d'Égypte, mais il lui fait entrevoir aussitôt le but de cette délivrance miraculeuse, l'établissement d'Israël, qu'il appelle son peuple dès le début (3), dans la terre promise (4), la religion et le culte qu'il va lui imposer sur cette même montagne où Moïse conduisait son troupeau (5). Puis, afin de dégager cette importante révélation de toute obscurité, et pour que le peuple ne prenne pas le change en se targuant d'une espèce de privilége nobiliaire, Dieu a soin d'ajouter à cette appellation de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob une autre dénomination, la célèbre attribution de « *ehié ascher ehié* » (je suis celui qui suis) (6), nom générique, abstrait, dépouillé de tout particularisme, contenant tout à la fois le mystère de la nature divine (7) et l'affirmation de la providence universelle. On ne saurait dire en termes plus clairs que Dieu n'est le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire le dieu national, qu'en tant qu'on reconnaît aussi en lui le Dieu infini, embrassant dans sa sollicitude tous les êtres et tous les mondes, le temps et l'espace. Ne voilà-t-il pas largement dessinés les principes constitutifs du peuple de Dieu, son autonomie dans un pays limité, où il puisse se développer à l'aise,

(1) Schemoth Rabba, sect. 3; Yalkut, *ibid.*

(2) Exode, III, 6, 15 et 16; IV, 5.

(3) *Ibid.*, *v.* 7.

(4) Exode, *v.* 8.

(5) *Ibid.*, *v.* 12.

(6) *Ibid.*, *v.* 14.

(7) Voy. notre Théodicée, p. 330-339,

accomplir la mission religieuse qui lui incombe dans un certain isolement, nécessaire pour le mettre à l'abri de la contagion du paganisme, mais qui ne doit pourtant dégénérer en séparatisme absolu, et moins encore lui faire substituer au Dieu créateur et dispensateur universel, un dieu local, confiné dans une seule famille et dans un petit coin de terre?

Deuxième révélation, annonce de la promulgation de la loi et la mission d'Israël. — Si la première révélation a pour objet la constitution matérielle d'un peuple de Dieu, la deuxième, celle qui précède la promulgation du Décalogue, précise les conditions *sine qua non* de cette élection. Et comme en pareille matière la moindre équivoque serait dangereuse, la révélation s'exprime avec cette netteté et cette précision dont elle offre tant de modèles: « Vous serez mon peuple d'élite, dit Dieu; vous serez pour moi un royaume pontifical et une nation sainte (1). » Pour conserver à cette double qualification toute sa valeur originale, le texte a soin d'ajouter: « Voici les paroles que tu répéteras aux enfants d'Israël, » c'est-à-dire qu'elle doit être immuable, qu'elle doit inspirer cette alliance mentionnée dans le verset précédent. Pontife par la religion, saint par la morale, pontife dans ses rapports avec Dieu, saint par l'accomplissement des obligations individuelles et sociales, pontife par l'amour et la crainte de Dieu, saint par l'amour du prochain et l'amour de soi bien entendu, qui n'est pas autre chose que le respect et la dignité personnels: voilà la devise d'Israël, peuple ou individu, voilà les deux pivots autour desquels gravite toute la législation de Moïse, lois cérémonielles, prescriptions de pureté et d'impureté, recommandations de justice et de charité, ordonnances alimentaires, prohibitions matrimoniales, etc. Il en est de même des institutions nationales, telles que fêtes commémoratives, convocations saintes, sacrifices publics et privés, pèlerinages collectifs, dîmes, aunées sabbatiques et jubilés, autant de monuments élevés en l'honneur des éternels principes proclamés par les révélations de la

(1) Voy. notre Théodicée, XIX, 5 et 6.

Genèse, et destinés à nous les rendre visibles et tangibles. Moïse ne fait donc autre chose que de transporter des hauteurs immatérielles dans le domaine de la réalité la plus palpable les vérités de la Genèse; il s'efforce de les faire pénétrer dans le corps social par tous les pores, de les inoculer à son peuple par une pratique constante, s'emparant de l'homme depuis le berceau jusqu'au tombeau, le sollicitant par la perspective de la récompense comme par la crainte du châtiment, garantissant l'antiquité de la race comme celle des croyances et des traditions au moyen des barrières élevées entre Israël et les peuples chananéens. Ce n'est pas encore le moment d'aborder le détail de ces lois, d'en montrer la conformité avec les principes émis par les patriarches; ce serait anticiper sur la tâche de l'école théologique. Mais, au point de vue général où nous devons nous placer ici, cette thèse est incontestable : elle jaillit, comme d'une source naturelle, du texte du Deutéronome, qui, nous avons eu plus d'une fois lieu de le constater, reflète le mieux la pensée du législateur. Or, que dit-il, non pas une fois, mais à diverses reprises? Que tous les signes et miracles opérés en faveur d'Israël, plaies de l'Égypte, flammes du Sinaï, nourriture divine dans le désert, heureuse traversée de ces terres maudites et désolées où le peuple fut retenu pendant quarante ans, avaient pour but d'apprendre à Israël qu'au-dessus du pain du corps il y a la nourriture spirituelle (1); qu'en échange de ces bienfaits, de cette protection et de cette sollicitude toutes particulières, Dieu a le droit de réclamer le strict accomplissement de ses lois morales et religieuses (2), accomplissement qui est pour nous un rigoureux devoir, mais que la bonté divine veut bien accueillir comme un culte spontané, méritoire, donnant droit à une double rémunération, temporelle et éternelle (3). Ces textes, que l'on pourrait multiplier et de l'esprit desquels tout le Dentéronome est imprégné, ne laissent aucun doute sur la vraie nature de l'œuvre de Moïse.

(1) Deutér., VIII, 3.
(2) *Ibid.*, X, 12 et 13.
(3) Deutér., VI, 25.

Ainsi le foyer vers lequel tout converge, prophétie, miracles, intervention divine, redoutables prodiges, c'est la loi, la loi prise dans son acception la plus élevée, sachant fixer nos rapports avec Dieu comme avec notre prochain et avec nous-même, habile à diriger nos aspirations supérieures et inférieures.

Il reste, d'ailleurs, bien entendu que la loi, dans cette acception générale que nous lui donnons, embrasse avec les dispositions pratiques les idées qui y correspondent; la théodicée y est le corrélatif des prescriptions du culte, la souveraineté de la loi morale s'y fait sentir comme le souffle pur qui parcourt le code civil, enfin les lois rationnelles et les lois révélées y occupent un rang égal, sans se disputer la prééminence, par ce motif que la raison individuelle et la révélation sont toutes deux une émanation de la raison suprême. On ne comprendrait pas autrement le nom générique de Thora (*doctrine*) appliqué aux institutions de Moïse, nom qui lui a été conservé d'un bout à l'autre du cycle prophétique, depuis Josué jusqu'à Malachie (1), nom qui lui est resté et qui exprime une œuvre à laquelle la raison n'a pas moins de part que l'autorité : Thora (תורה, הורה) signifie enseigner, et le meilleur enseignement est celui qui repose sur l'alliance de l'autorité avec la raison, des actes avec les principes qui en sont l'âme.

Supériorité de Moïse sur les autres prophètes. — Nous sommes ainsi naturellement amené à ce côté du dogme qui met en relief la supériorité de Moïse sur les autres prophètes, et qui occupe une si grande place dans la formule de Maïmonide. Cette supériorité doit être moins envisagée en elle-même, car alors elle ne serait qu'un fait individuel, sans pouvoir prétendre à la valeur d'un élément dogmatique, que dans ses rapports avec la mission de Moïse. Dès qu'il est avéré que Moïse est chargé de la tâche incomparable de constituer le peuple de Dieu par l'octroi d'une loi complète, réunissant et sauvegardant en elle tous les éléments sociaux, moraux et reli-

(1) Josué, I, 9; Malachie, III, 22.

gieux, sa supériorité a sa raison d'être. Il faut que le missionnaire soit digne de sa mission ; il faut que, tout en restant homme, puisqu'il a affaire aux hommes, dont il doit parler la langue, ressentir les passions, comprendre les intérêts afin de les dominer, il s'élève au-dessus des conditions normales de la vie et de l'intelligence ; il faut qu'il soit investi d'une parcelle quelconque de la puissance divine, que par ses actes comme par ses paroles il impose aux masses, aux grandes assemblées, aux grandes personnalités comme aux plus humbles individus ; enfin que la volonté de Dieu s'exprime par son organe, au point de ne laisser planer la moindre incertitude pas plus sur la véracité que sur la sincérité de son apostolat. L'évidence comme le succès de sa mission sont à ce prix. Aussi l'Écriture a-t-elle soin de proclamer la supériorité de Moïse de la façon la plus formelle, la plus éclatante, aux trois grandes époques de sa vie. C'est d'abord au début de sa carrière, lorsque Dieu lui dit : « Je suis apparu aux patriarches sous le nom du Dieu tout-puissant, mais sans me faire connaître d'eux par le nom ineffable (1). » C'est ensuite à la période la plus active de son gouvernement, lorsque, pour l'humiliation d'Aaron et de Miriam, jaloux un instant de cette supériorité, Dieu croit devoir l'affirmer de nouveau en traçant une éternelle ligne de démarcation entre les autres prophètes et son serviteur Moïse : « Je lui parle bouche à bouche, dit-il, dans une entrevue réelle, dans un langage nullement émigmatique, et il contemple l'image de Dieu (2). » Enfin, à son heure dernière, c'est le génie du judaïsme lui-même qui semble prononcer l'oraison funèbre de l'homme de Dieu, en couronnant le livre de la loi par ce témoignage rendu en faveur de la perfection du législateur : « Il ne surgira plus en Israël, y est-il dit, un prophète comme Moïse, à qui Dieu s'est fait connaître face à face (3). » Et cette triple constatation de la supériorité de Moïse suit une sorte de

(1) Exode, VI, 3.

(2) Nombres, XII, 8. — On sait que c'est de ce texte que Maïmonide a déduit les quatre ormes caractéristiques de la prophétie de Moïse.

(3) Deutér., XXXIV, 10.

gradation historique, la première le mettant au-dessus de ses devanciers, la seconde au-dessus de ses contemporains, et la troisième au-dessus de tous ceux qui lui succéderont; elle est donc complète et n'admet aucune réserve. Mais quels sont les éléments de cette priorité? Le témoignage final que nous venons d'invoquer a soin de nous les énumérer (1): elle est fondée d'abord sur la perfection de sa capacité prophétique, définie par la *connaissance face à face;* ensuite sur la grandeur, la multiplicité et la notoriété de ses miracles opérés en Égypte; et, en dernier lieu, sur la puissance et le caractère grandiose des choses accomplies en présence de tout Israël. Quelles sont ces choses? La transformation d'une horde d'esclaves en peuple de Dieu, l'élaboration d'une religion et d'une morale dignes de l'adhésion universelle (2), c'est-à-dire le plus grand des miracles, celui qui couronne tous les autres. Moïse est donc le législateur par excellence, et son nom reste éternellement attaché aux dénominations générales de loi et de doctrine.

§ 2. *La mission des premiers prophètes.*

Nous avons démontré ailleurs (3) que le prophétisme se divise en deux grandes périodes, dont la première est marquée par les hommes d'action, la dernière par les hommes de la théorie et de l'enseignement. L'ordre chronologique procède parfois à l'inverse de l'ordre logique, et les idées ne prennent tout leur développement que précédées d'une action ferme et constante, de nature à leur servir de point d'appui solide. C'est ainsi que depuis Samuel, le fondateur de l'école prophétique, jusqu'à Élisée, dernier représentant officiel du premier cycle, une part bien faible est faite à l'instruction spéculative, qui jouera un si grand rôle dans la seconde période. Tout se borne à quelques exhortations, courtes et substantielles, prononcées dans des

(1) Deutér., *v.* 10-12.
(2) *Ibid.*, IV, 6.
(3) Voy. notre Introduction générale, p. 38-40.

circonstances solennelles par Samuel ou par Élie (1). Il est vraisemblable que le germe du nouvel enseignement, qui va prendre un si noble essor sous les derniers prophètes, fut déposé dans ces écoles prophétiques qui se perpétuent de Samuel à Élisée (2); il y grandit jusqu'à l'heure où il doit paraître sur la scène du monde.

Mais par quels liens l'institution prophétique se rattache-t-elle au mosaïsme? Elle s'y rattache dans la pensée même de Moïse. N'est-ce pas lui-même qui l'annonce dans le Deutéronome, en disant : « Dieu te suscitera de ton sein, du milieu de tes frères, un prophète comme moi, et vous lui obéirez (3) »? Et quelle sera la mission de ce prophète, puisqu'il confie ailleurs l'interprétation de la loi aux pontifes et aux juges (4)? Le législateur ne laisse pas que de l'indiquer, en l'opposant aux devins et aux sorciers (5). Les prophètes sont chargés de la tâche ardue de diriger et de rectifier l'esprit public, de maintenir les vrais principes du gouvernement moral et religieux, de les défendre contre les altérations et les corruptions dont les menaceraient les religions païennes, et pour garanties de leur mission ils auront la prédiction de l'avenir et, dans une moindre mesure, le miracle. Il importe de signaler l'énorme différence qui existe entre ces deux insignes prophétiques : tandis que la prédiction de l'avenir est formulée comme une condition essentielle de la prophétie (6), le miracle, loin d'être présenté comme élément prophétique, est infirmé, déclaré nul et non avenu dans des cas précis (7). Or un coup d'œil rapide jeté sur cette première époque nous montrera la réalité du prophétisme en parfait accord avec la pensée de Moïse. Et d'abord nous remarquons le rôle faible, secondaire, pour ne pas dire négatif, assigné au miracle. A l'exception d'Élie et d'Élisée, qui, d'après la tradition, en opérèrent, le premier huit, et le second

(1) I Samuel, 12; I Rois, 18, 21, 36-39.

(2) I Samuel, X, 5 et 6; X, 13; XIX, 20-24; I Rois, XVIII, 4 et 13; II Rois, II, 3-15; IV, 1; VI, 1; IX, 1.

(3) Deutér., XVIII, 15.

(4) *Ibid.*, XVII, 8-12.

(5) *Ibid.*, XVIII, 14.

(6) *Ibid.*, v. 22.

(7) *Ibid.*, XIII, 2-6.

seize (1), on n'en connaît guère qui marquent la vie des autres. Nous voilà bien loin de ces prodiges par centaines et par milliers dont d'autres religions ornent leurs mythologies. Mais tous ils possèdent, à des degrés variés sans doute, la faculté de prédire l'avenir. Samuel prédit la chute de la royauté de Saül (2); Élie prédit la famine et l'extermination de la maison d'Achab (3); Michaïou ben Yimlah, la mort de ce roi impie dans une bataille (4); A'hia le Schilonien prédit le schisme d'Israël et la destruction de la dynastie de Jéroboam (5); Jéhu ben Hanani en fait autant par rapport à celle de Baasa (6); Élisée annonce au roi Josaphat la victoire qu'il va remporter sur le roi d'Aram (7). Mais le fait qui les caractérise le plus, qui constitue l'unité de leur mission, c'est précisément cette rectification de l'esprit public qu'ils entreprennent, ce rôle de tribuns de la religion qu'ils remplissent avec tant de conscience, le courage et la persévérance avec lesquels ils défendent, depuis le premier jusqu'au dernier, la sainte loi et les bonnes mœurs contre le flot montant du polythéisme et de la corruption qu'il porte dans ses flancs, la fermeté avec laquelle ils ne cessent de revendiquer les droits éternels de la vraie révélation contre les déviations et les violations d'où qu'elles viennent. Ici, c'est Samuel réprimandant tantôt le roi, tantôt le peuple (8); là, c'est Mathan flétrissant la conduite de David ravisseur de Bath-Scheba (9); ailleurs c'est Élie appelant le roi Achab, en face, imposteur et assassin (10). Constatons ensuite que ces envoyés divins ne s'occupent guère de l'observance et de la transgression de telle ou telle prescription spéciale, leur mission n'étant pas celle des casuistes. L'Écriture, du moins, aime à nous les montrer dans leur vrai rôle, montant à la tribune dans les grandes circonstances, censurant le relâchement des mœurs, posant des digues à l'idolâtrie, rétablissant le règne du monothéisme, commen-

(1) Talmud, Synhédrin, 46 et 105.
(2) I Samuel, XV, 20.
(3) I Rois, XVII, 1; XXI, 19-23.
(4) *Ibid.*, XXII, 28.
(5) *Ibid.*, XI, 31-39; XIV, 7-11.
(6) I Rois, XVI, 1-4.
(7) II Rois, III, 15-18; VII, 1 et 2.
(8) I Samuel, chap. 8, 12 et 15.
(9) II Samuel, XII, 1-12.
(10) I Rois, XVIII, 28; XXIX, 19.

çant même avec Samuel cette réaction contre les pratiques et la routine inintelligente que les derniers prophètes pousseront si loin (1). Il serait téméraire sans doute d'en conclure à l'indifférence de ces grands organes de la religion pour les cérémonies et les formes du culte extérieur. Mais ce qui nous paraît incontestable, ce qui ressort avec évidence et de leur vie et de leurs discours, c'est que leur objectif est le rétablissement du monothéisme pur et la restauration de la morale antique. Après tout, n'est-ce pas l'objectif de Moïse lui-même, n'est-ce pas la réalisation de la mission d'Israël définie la veille de la promulgation du Décalogue par l'appellation de « royaume pontifical et nation sainte »?

En résumé, cette première période nous montre sur l'avant-scène le prophétisme tel qu'il fut conçu par Moïse, avec cette réserve qu'il s'y développe du côté pratique par l'action et par l'exemple bien plus que par le précepte, par la direction de la conduite bien plus que par celle de l'esprit. Les rares miracles qui sont attribués à ces prophètes et les prédictions auxquelles ils se livrent n'ont rien de spéculatif : ils vont droit au fait, à la réforme des mœurs et à l'extirpation de l'idolâtrie. C'est à ce point de vue, par les grandes lignes, qu'ils sont les continuateurs de Moïse; ils se modèlent, du reste, sur la conduite tenue par le maître, sous le rapport religieux, dans l'affaire du veau d'or, sous le rapport moral, dans la sédition de Baal-Péor (2).

§ 3. *Les derniers prophètes ou le grand prophétisme.*

Le vrai prophétisme, représenté par les prophètes de la seconde période, c'est celui qui a pour organes les Isaïe, les Jérémie, les Ézéchiel et les douze petits prophètes. Il se distingue du précédent, que nous venons de décrire, par la forme comme par le fond, par la hauteur des idées non moins que par la splendeur de l'expression. Ce n'est pas à dire qu'il pour-

(1) Voy. notre Introduction générale, p. 38-41.

(2) Exode, chap. 32 et 33; Nombres, 25; Deutér., IV, 3.

suit un but différent, qu'il est en divergence avec le prophétisme de la première phase; car alors il y aurait solution de continuité, et l'unité de la révélation serait compromise. Non, les Isaïe et les Jérémie sont tribuns de la religion au même titre que les Samuel et les Élie. Comme ceux-ci, ils morigènent tantôt les grands, tantôt le peuple; comme ceux-ci encore ils poursuivent le triomphe du monothéisme et de la souveraineté de la loi morale, mais ils les poursuivent autrement. C'est à l'inspiration pure et sublime des éternelles vérités et des immortels principes, traduits dans un langage inimitable, qu'ils viennent puiser leur autorité. L'école prophétique, que nous avons vue instituée par Samuel, a fait lentement son chemin : elle a progressé sous la voix des maîtres, elle s'est épanouie, elle a passé du fond de la scène au premier plan. Semblable à une machine longtemps comprimée, elle fait subitement explosion, elle éclate, non pas, Dieu merci! en ruines, en décombres, répandant autour d'elle les ravages et la destruction, mais en allégories, en images, en expressions, en pensées et en devises qui portent partout la lumière et la vie. Les premiers prophètes n'ont été que les directeurs d'Israël; les derniers sont tout à la fois directeurs et précepteurs, non-seulement d'Israël, mais de toute l'humanité.

C'est le moment d'étudier les traits distinctifs du grand prophétisme, de le décomposer, afin de le mieux comprendre, dans ses éléments essentiels. Si nous ne nous trompons, ces éléments sont au nombre de quatre principaux, savoir : la vision, l'enseignement moral et religieux, la politique, la palingénésie sociale, et la prophétie sera tour à tour *apocalyptique*, *théorique*, *politique*, et enfin *humanitaire*.

1° *La vision.* — La vision n'est pas absolument un fait nouveau, appartenant exclusivement à la dernière phase prophétique. Nous l'avons vue, il n'y a pas longtemps, remonter jusqu'au père des croyants, et nous avons eu l'occasion de caractériser celle de l'alliance entre les morceaux (1). La première

(1) Voy. la Révélation en général, ch. 2, § 4.

révélation de Moïse, celle du buisson ardent, avait pris cette forme; la première période prophétique nous en offre quelques modèles : nous en remarquons une chez Samuel (1), une chez Élie (2), une chez Michaïou ben Yimla (3). A propos de cette dernière, nous devons signaler le dédaigneux accueil qu'elle reçut de la part d'Achab et de ses adhérents, bien qu'elle débute par une solennité de langage que l'on dirait empruntée à Isaïe ou à Ézéchiel. Que faut-il en conclure? Apparemment que le moment du règne de la forme apocalyptique n'était pas encore venu. Et voilà précisément ce qui distingue le cycle que nous étudions, où la vision, sous ses formes diverses : « apocalypse, allégorie, parabole, fiction », devient l'un des éléments constitutifs de la nouvelle prophétie. C'est Osée, le premier en date, qui ouvre la nouvelle voie, qui débute par sa double parabole de la femme adultère (4); c'est Isaïe qui, d'après la plupart des commentateurs, commence le cours de ses prophéties par une véritable vision apocalyptique (5); c'est Jérémie qui inaugure les siennes par les visions allégoriques de la branche d'amandier et de la marmite bouillante tournée vers le nord (6); c'est Ézéchiel qui voit le ciel s'ouvrir devant lui à deux battants et qui nous décrit avec tant de complaisance le char et le trône du Très-Haut (7); ce sont ensuite les nombreuses apocalypses décrites par Daniel et par Zacharie (8). Nous avons déjà traité de la vision et de l'allégorie prophétique à propos des anthropomorphismes (9); nous y avons démontré qu'à un certain point de vue, notamment pour la clarté et ce que l'on pourrait appeler la *translucidité* de la révélation, la vision est plutôt un élément de décadence que de progrès. A cet égard, le second cycle prophétique peut se subdiviser en deux époques, la seconde comprenant les prophètes de la dernière heure, les visions d'Ézéchiel, de Daniel et de Zacharie, allant de plus en plus se

(1) I Samuel, chap. 3.
(2) I Rois, XIX, 11 et 12.
(3) *Ibid.*, XXII, 19-23.
(4) Osée, chap. 1 et 3.
(5) Isaïe, VI, 1-8.
(6) Jérémie, I, 11-14.
(7) Ézéchiel, chap. 1 et suiv.
(8) Daniel, chap. 9-11 ; Zacharie, IV, 1-4; V, 7-11; VI, 18.
(9) Voy. notre Théodicée, p. 213-217.

matérialisant jusqu'à prendre corps dans l'homme vêtu de lin, ou dans l'ange Gabriel, ou bien dans Satan. Ce n'est pas encore le moment de faire la part de l'imagination et de la raison dans cette forme affectée par la plupart des prophètes ; ce serait empiéter sur le terrain de la théologie, à qui nous aimons mieux laisser la parole pour son propre compte.

Cependant, comme il n'est guère possible de se faire illusion sur l'infériorité de la vision dans ses rapports avec la certitude prophétique, puisque la Bible la proclame elle-même dans les termes les moins équivoques, en séparant radicalement la *vue* de Moïse de la *vision* des autres prophètes (1), mettant entre celle-ci et celle-là toute la distance qui sépare la fiction de la réalité, on ne peut se défendre d'élever l'objection que voici : Quelle est donc la raison d'être de cette forme imparfaite, où prédomine le clair-obscur? Pourquoi occupe-t-elle une place si considérable dans la révélation prophétique, au point de déborder sur la tradition qui lui succède? Pourquoi les prophètes, qui ont conscience de cette imperfection, qui ne se font pas faute de l'avouer (2), en usent et en abusent-ils? Pourquoi? Parce qu'il plaît à Dieu de parler comme parlent les hommes (3); parce que cette forme est l'une des plus populaires, des plus propres à toucher l'esprit et le cœur des masses ; parce qu'elle est en rapport intime avec le génie oriental d'où vient la lumière, et particulièrement avec celui des races sémitiques. Il ne faudrait pas la regarder comme l'aliment exclusif de l'imagination ; elle est aussi un vif stimulant pour la pensée, dont elle excite l'activité. De la poésie biblique n'a-t-elle pas passé dans les littératures des peuples de l'Occident et du Septentrion? n'est-elle pas l'une des plus nobles expressions de l'esprit humain? Il n'est donc pas étonnant que Dieu l'ait choisie comme moyen de communication avec les hommes, qu'il se soit servi d'un instrument si bien fait pour remuer les profondeurs des couches sociales. Remarquez en outre que l'épa-

(1) Nombres, XII, 6.
(2) Isaïe, VI, 5 ; Ezéchiel, XXI, 5.
(3) Cf. notre Théodicée, p. 219-222.

nouissement de la vision coïncide avec l'époque où la civilisation orientale était à son apogée, où les puissants empires de Ninive et de Babylone tenaient le sceptre de la domination universelle, et où, par conséquent, la langue et la littérature sacrée ne pouvaient rester au-dessous de ce diapason élevé. Non, la Bible ne serait pas la parole de Dieu, elle ne justifierait pas la prétention de s'adresser à toute l'humanité, si elle ne savait user de toutes les formes du langage et les mettre en harmonie avec celles de la pensée elle-même. Cette solution est d'autant plus fondée que nous voyons les prophètes porter leur rayon visuel bien au delà de la Palestine; ils ne s'adressent pas au seul Israël, mais au monde connu de leur temps. Babylone, Ninive, l'Égypte, Ammon, Moab, Tyr, Sidon, Édom, sont tour à tour le but que visent leurs prédictions. Et voilà comment la vision apocalyptique, avec son cortége d'allégories, de paraboles, de comparaisons, d'énigmes et de fictions, répondant le mieux aux tendances spirituelles du monde d'alors, prit un si grand essor. Elle est inférieure, nous le répétons, à la *vue* de Moïse pour la précision de l'idée comme pour la netteté du langage; mais elle restera l'une des formes les plus éclatantes de l'inspiration sainte, l'une des gloires d'Israël.

2° *L'enseignement théorique.* — Mais le meilleur titre des prophètes à l'immortalité, c'est leur enseignement, les idées religieuses et morales dont ils sont les vulgarisateurs, qu'ils ont ajouté à l'avoir intellectuel de l'humanité. Sans insister de nouveau sur l'incomparable expression qui sert d'encadrement à leur pensée, où pontifes et laïques, prêtres et peuples, pasteurs et fidèles chercheront éternellement des modèles, nous allons envisager cet enseignement en lui-même, abstraction faite de la magnificence de son enveloppe. Nous avons eu l'occasion d'exposer dans tout son jour le contingent des vérités apportées par le prophétisme à la théodicée. Nous avons fait connaître aussi exactement que possible ce que les prophètes nous révèlent sur la nature de Dieu, sous quelles couleurs ils nous présentent un Dieu créateur, unique, immatériel, éternel, gouvernant le temps et l'espace; nous n'avons donc pas à revenir là-

dessus. Résumons leurs idées sur les trois points qui embrassent l'existence universelle, nous voulons dire Dieu dans ses rapports avec l'homme, l'homme dans ses rapports avec Dieu, et l'homme vis-à-vis son prochain, en d'autres termes, la religion, le culte et la morale.

En ce qui concerne les rapports de Dieu avec l'homme et l'humanité, c'est d'abord la providence générale, embrassant d'un coup d'œil les millions de globes qui roulent dans l'espace et les innombrables générations qui se succèdent dans l'éternité des siècles, les appelant les uns et les autres par leur nom (1); c'est ensuite la providence spéciale à chaque peuple comme à chaque empire (2); c'est enfin la providence particulière à tout individu, si petit, si humble soit-il (3); c'est encore, contrairement aux données de l'orgueilleuse raison, la vive sollicitude de cette même providence pour les petits et pour les faibles, au point de ne se montrer dans toute sa gloire que pour venir secourir et consoler les misérables (4). Dans le même ordre d'idées, c'est l'influence salutaire de l'épreuve, pour les nations comme pour les individus, la récompense promise à tous ceux qui savent porter dignement cette tunique de Nessus (5); c'est l'efficacité du repentir et de la pénitence, si profond que soit l'abîme creusé par nos fautes entre Dieu et nous (6); c'est le redoutable problème du malheur des justes opposé à la prospérité des méchants, problème si hardiment posé par Jérémie (7), par Habacuc (8), par Assaph (9), et recevant à peu près une solution identique, à savoir que ce n'est qu'une prospérité imaginaire, sans consistance ni réalité; c'est finalement la solution d'une autre question non moins ardue, la question des révolutions, des grandes perturbations sociales avec leurs conséquences, posée dans l'ingénieuse parabole de l'argile entre les

(1) Isaïe, XL, 26; XLI, 4.
(2) *Ibid.*, XXIV, 21; XLII, 1.
(3) *Ibid.*, LVI, 3.
(4) *Ibid.*, LVII, 25.
(5) *Ibid.*, XII, 1; XL, 2; LIII, 10-12; LXI, 7.
(6) Isaïe, LV, 6 et 7; Osée, VI, 1; XIV, 2 et 3.
(7) Jérémie, XII, 1-3.
(8) Habacuc, I, 4 et 13; II, 1-4.
(9) Psaumes, LXXIII, 3-20.

mains du potier, pétrissant la matière à nouveau, afin de lui communiquer une forme plus parfaite (1).

En matière de culte, c'est d'abord la proscription de l'idolâtrie, et sa double condamnation comme crime de lèse-majesté divine et humaine ; car elle n'est pas seulement la violation de nos engagements envers Dieu, mais encore celle de la sainteté des mœurs ; et c'est pour ce motif que les prophètes la flétrissent du nom d'adultère avec toutes les qualifications qui s'y rattachent, telles que fornication, débauche, luxure, souillure, maculation, impureté, et tous ces vices ignobles auxquels elle aboutit fatalement. Cette analogie entre l'idolâtrie et l'adultère a été burinée en traits ineffaçables par le sombre et énigmatique Ézéchiel, dans son réquisitoire contre l'ingratitude de Jérusalem et sa sanglante philippique contre Ohola et Oholiba (2). C'est ensuite l'alliance, appelée *la nouvelle alliance*, que Dieu se propose de contracter avec son peuple et, par son intermédiaire, avec toute l'humanité (3), *alliance fondée sur la connaissance de Dieu, sur la religion du cœur et de l'esprit transformés et renouvelés* (4). A propos de cette alliance, il n'est pas sans intérêt de signaler l'expression souvent répétée : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu (5) », établissant une espèce de contrat bilatéral, liant, si l'on peut dire ainsi, les deux parties contractantes, supposant une sorte de solidarité entre le peuple de Dieu et le Dieu du peuple, c'est-à-dire que Dieu aime à traiter avec l'humanité comme avec un égal, et, par ce procédé, lui imprimer le cachet de l'immortalité! Quant au culte extérieur, pratique et officiel, le prophétisme, nous l'avons constaté maintes fois déjà, semble se poser en adversaire plutôt qu'en auxiliaire des prescriptions rituelles et cérémonielles, en ce sens du moins qu'il leur dénie toute valeur intrinsèque tant qu'elles ne sont que les filles de la routine, privées du souffle d'adoration et d'amour

(1) Jérémie, XVIII, 2-9.
(2) Ézéchiel, chap. 16 et 23.
(3) Talmud, Kidouschin, 70.
(4) Jérémie, XXXI, 33.
(5) Exode, VI, 7; Lévit., XXVI, 12; Jérémie, VII, 23; XI, 4; XXX, 22; XXXI, 1; Ézéchiel, XI, 20; XIV, 10; XXXVI, 28; XXXVII, 23 et 27; Zacharie, II, 15; VIII, 8.

qui doit les vivifier. C'est ainsi que nous les voyons protester à l'envi contre les fêtes, les prières et les sacrifices qui ne répondent plus à aucun sentiment intime, sans écho dans l'esprit et dans le cœur (1). Sauf l'observation du sabbath qu'ils recommandent avec la plus vive instance, soit à titre de prescription unique du culte extérieur consigné dans le Décalogue, soit à cause des hautes idées religieuses et morales qui découlent de la consécration à Dieu du septième jour de la création (2), il est bien rarement fait mention des pratiques pures. Ce fait, du reste, a son explication dans la nature de la mission prophétique, telle que nous l'avons définie plus haut. Il ne faut pas la confondre avec celle du cohen et du juge, chargés d'interpréter et d'expliquer les dispositions législatives. Leurs fonctions sont bien autrement larges et élevées : c'est la direction générale des croyances et des mœurs qui leur est confiée ; s'occuper des détails du culte, ne serait-ce pas de leur part troquer l'ample manteau de prophète (3) contre l'habit étriqué du docteur de la loi ? De là cet antagonisme entre le cohen et le nabi, qui commence avec Samuel pour ne finir qu'avec le dernier organe du prophétisme (4).

Quant à la morale, elle est loin d'occuper une place secondaire dans leurs exhortations immortelles. Afin de rendre leur pensée le plus saisissante possible, ils ne se bornent pas à en revendiquer les droits imprescriptibles; ils font ressortir l'étrange contraste entre le culte observé et la morale violée (5). Il nous est impossible d'énumérer ici les préceptes de la morale prophétique, à moins de transcrire une bonne partie de leurs livres, ce qui nous entraînerait trop loin. Il suffira donc de constater qu'en fait de morale sociale, ils flétrissent l'iniquité, le déni de justice, le manque de probité, la violation de

(1) Isaïe, I, 11-17; LVIII, 2; Jérémie, VII, 21-23; Ezéchiel, XX, 24, 25 et 39; Osée, VI, 6; Malachie, I, 7.

(2) Isaïe, LVI, 2, 4 et 6; LVIII, 13 et 14; Jérémie, VII, 21-27; Ezéchiel, XX, 13, 20 et 24; XXII, 5.

(3) Zacharie, XIII, 4.

(4) I Samuel, III, 14; Malachie, I, 6.

(5) Isaïe, I, 11-17; LVIII, 1-11; Jérémie, VII, 21-23; Ezéchiel, XII, 6-12.

tout droit, et surtout quand c'est au préjudice de la veuve, de l'orphelin, du faible et de l'opprimé. Ils vitupèrent contre le mensonge, la dissimulation, la médisance, la discorde, la subordination de l'intérêt public à l'intérêt privé ; bien entendu qu'ils exaltent les vertus faisant contre-poids à ces vices. En fait de morale individuelle, ce qu'ils recommandent par-dessus tout, ce sont les bonnes mœurs, la sainteté du nœud conjugal, l'éloignement de toute pensée, l'interdiction de tout acte propres à y porter atteinte, enfin la pureté de l'esprit et du cœur. Défenseurs de l'obligation de sainteté édictée par Moïse, ils protestent contre tous les excès qui la violent, notamment le luxe, exerçant ses ravages parmi les filles de Sion comme si c'était la jeunesse de notre génération (1), puis les plaisirs abrutissants de la table, les festins se prolongeant outre mesure, faisant de la nuit le jour et du jour la nuit, finissant par abaisser l'homme au niveau de la brute (2), enfin la luxure si sévèrement châtiée par Osée et Ézéchiel (3). A la morale appartient encore le principe de la responsabilité individuelle, si énergiquement invoqué par Ézéchiel lorsqu'il repousse la solidarité du crime entre les générations et enseigne que chacun doit répondre pour son propre compte (4). On ne manquera pas de remarquer les conséquences morales de cette doctrine si saine, si conforme au génie de la société moderne, mais si différente de celle de l'antiquité qui sacrifiait complétement l'individu à la patrie, à la raison impersonnelle de l'État. En parlant de responsabilité, nous ne devons pas oublier de mentionner celle dont les prophètes chargent les pasteurs des peuples — rois, pontifes, juges, directeurs spirituels (5). — Ils leur imposent l'obligation de veiller au bien-être de leur troupeau, de témoigner une égale sollicitude pour la satisfaction de ses besoins, ses infirmités et sa guérison morale ; ils leur demandent de le protéger contre les intempéries autant que contre

(1) Isaïe, III, 16-24.

(2) Isaïe, V, 11-15 ; XXVIII, 1, 7 9.

(3) Osée, II, 4-12 ; IV, 2-14 ; Ezéchiel, chap. 16 et 23.

(4) Ezéchiel, chap. 18 ; XXX, 1 20.

(5) Jérémie, chap. 23 ; Ezéchiel, chap. 34.

les attaques ; ils les avertissent qu'ils auront un jour à rendre compte de la conduite de leur troupeau, et qu'ils seront responsables non-seulement du mal qu'ils auront fait, mais encore du bien qu'ils auront ou empêché ou négligé de faire (1).

Loin de nous la prétention d'avoir épuisé le sujet, reproduit dans sa plénitude l'enseignement théorique des prophètes. Cependant cette rapide esquisse donnera une idee de la hauteur morale et religieuse à laquelle ils se sont élevés, imprimant à l'une et à l'autre le cachet de la perfection, reflet de l'inspiration divine. On se convaincra aussi que le fond ne le cède pas à la forme : les idées exprimées par la langue prophétique ne ressemblent pas peu à ces globes d'or pur enfermés dans des vases d'argent artistement ciselés (2).

3° *La prophétie politique et internationale.* — Il est toute une catégorie de prédictions ou discours prophétiques qu'on a trop négligés dans l'analyse des différents éléments du prophétisme, docteurs et théologiens l'ont laissée également dans l'ombre. Il s'agit des allocutions et des mercuriales qui sont à l'adresse des non-israélites, et qui occupent une place très-apparente dans l'œuvre prophétique. Nier qu'une portion notable de ces compositions est consacrée soit à la prédiction, soit à la description du sort réservé à certains peuples contemporains, et particulièrement à ceux qui entretenaient avec Israël des relations politiques ou commerciales, ce serait nier l'évidence. Elles occupent dans Isaïe une dizaine de chapitres (3); dans Jérémie six (4), sans compter le chapitre premier, relatif à l'intronisation de ce prophète, solennellement investi du titre de — prophète des nations (5), — sans compter la parabole du calice d'amertume qu'il devait faire passer successivement à toutes les agglomérations nationales (6). Il n'y a pas moins de chapitres y relatifs dans Ézéchiel (7). Trois sur les douze petits prophètes sont à l'adresse exclusive de peuples étran-

(1) Ezéchiel, *ibid.*, *v.* 10.
(2) Prov., XXV, 11.
(3) Isaïe, chap. 10-23.
(4) Jérémie, 46-51.
(5) Jérémie, I, 5. נביא לגוים נתתיך
(6) Jérémie, XXV, 15-29.
(7) Ezéchiel, ch. 25-32; *ibid.*, ch. 35, 38 et 39.

gers, et forment l'épitaphe de Ninive et d'Édom (1). A côté de ces documents il existe une foule de passages disséminés dans les livres saints, notamment dans les Psaumes, et se rapportant à tel ou tel peuple du paganisme. Est-il juste, est-il raisonnable de laisser passer inaperçu un fait de cette importance ? Ne doit-il pas avoir sa raison d'être, renfermer l'un des éléments sérieux du prophétisme ? Un théologien des plus autorisés (2) a cru résoudre la difficulté en émettant l'opinion que la prophétie devait embrasser, outre le peuple de Dieu, tous ceux qui avaient avec lui des rapports internationaux desquels dépendait en partie le bonheur ou le malheur d'Israël. Tel serait le motif des arrêts terribles prononcés par les prophètes contre Babylone, Ninive, Mizraïm, Tyr, Ammon, Moab et Édom. Ces agglomérations formaient comme un cercle autour de la Palestine, figurant la circonférence dont Israël était le centre, entretenant avec lui des relations plus souvent hostiles qu'amicales, ainsi qu'il résulte du témoignage des livres historiques, depuis les Juges jusqu'aux Chroniques. Il peut y avoir du vrai dans cette interprétation, mais on ne saurait se défendre de la trouver étroite, faisant d'ailleurs partie du système de cet illustre théologien que nous exposerons plus loin et que l'on ne peut accepter que sous bénéfice d'inventaire. Si c'était là le motif unique de ces prédictions contre l'étranger, il ne nous expliquerait pas la complaisance que mettent les prophètes à retracer minutieusement la ruine d'Ammon et de Moab, l'asservissement de l'Égypte, la destruction de Tyr, le désastre d'Edom, la grande catastrophe de Ninive et de Babylone. Quel rapport y a-t-il entre les révolutions des empires profanes et l'histoire continue de la religion ? Ne suffisait-il pas d'ailleurs d'y appuyer légèrement, sans grand renfort de phrases et de figures oratoires ? La cause efficiente de ces excursions hors du domaine national doit être en rapport avec le développement qu'elles prennent, avec la place qui leur a été faite au sein du prophétisme ; et ceux mêmes qui

(1) Obadia, Jonas et Nahum.

(2) Le Khozari, liv. II, § 8.

voudraient n'y voir qu'un fait purement littéraire ne doivent pas ignorer que la littérature sacrée ne peut tirer sa lumière que du foyer de l'inspiration divine.

Maintenant, si l'on veut bien se rappeler ce que nous avons enseigné à propos des révélations de la Genèse, à savoir qu'elles contiennent en substance toutes celles de la loi et des prophètes (1), la solution de ce problème en deviendra plus facile. Les modèles de la prophétie politique sont taillés, si l'on peut dire ainsi, sur le patron de la révélation de Sodome. Le récit de cette catastrophe et surtout l'annonce qui en est faite à Abraham nous ont appris (2) que Dieu se plaît à révéler à ses élus non-seulement ce qui concerne leur mission propre, mais encore les règles et les conditions de l'existence des peuples ; il tient à leur faire, par le procédé intuitif de la révélation, cette grande leçon de philosophie de l'histoire. Nous n'avons pas à chercher ailleurs, ce nous semble, les motifs des prédictions purement politiques des prophètes ; car, si elles n'avaient d'autres résultats que d'apprendre à Israël qu'il ne doit pas se considérer comme désintéressé dans le gouvernement et les faits sociaux, mais, au contraire, avoir les yeux ouverts et fixés sur tout ce qui se passe autour de lui, tantôt pour y participer, tantôt pour y puiser des leçons de conduite, elles seraient déjà d'une incontestable utilité. Quelles leçons, en effet ! On voit tout d'abord que la providence ne s'occupe pas du seul Israël, comme se l'imagine l'égoïsme national ; elle s'étend à toutes les fractions de la société ; aucune d'elles, ni la plus petite, ni la plus humble n'échappe à son regard, et la grandeur et la décadence des nations sont soumises à des lois morales, et les empires disparaissent quand ils ne remplissent plus leur mission sur la terre, Dieu la confiant à une autre race qu'il substitue à celle qu'il a condamnée. C'est conformément à ces lois, aussi constantes que celles de la na-

(1) Voyez plus haut, la conclusion du sixième dogme.

(2) *Ibid.*, chap. 2, § 5.

ture (1), que Babylone devait périr par l'excès de son orgueil et la dureté de sa domination (2) ; que l'Égypte devait périr parce qu'elle s'était plongée dans la mollesse, dans les délices d'un sensualisme grossier, et pour ce motif qualifiée par le prophète de — belle bête, vache à l'engrais (3), — se fiant trop dans ses antiques institutions et sa sagesse traditionnelle, s'immobilisant dans un *statu quo* énervant et devenant l'image de ses momies embaumées (4) ! C'est qu'il en est des nations comme des individus : pour les uns comme pour les autres la vie est dans l'activité, dans l'exercice continuel des facultés organiques et intelligentes ; et du moment où elles s'arrêtent, le germe de la mort se développe avec une effrayante rapidité. Moab, Ammon, Edom et Philistins devaient également périr à cause de leurs sentiments de jalousie et d'animosité contre Jérusalem (5); c'est-à-dire que ces peuplades, petites par le nombre comme par la puissance, avaient tous les défauts, tous les vices de la petitesse : l'envie, la rancune, le ressentiment, la haine de tout ce qui est grand et noble, le désir ignoble d'abaisser tout ce qui porte la tête haut à son misérable niveau. Tyr, la courtière des nations (6), devait périr par les abus de son génie mercantile, elle qui professait un souverain mépris pour tout ce qui n'est pas transaction et échange, elle qui voulait élever le culte des intérêts matériels sur les ruines des intérêts moraux et spirituels. Écoutez, pour vous en convaincre, le langage que lui tient le prophète : « Tyr a poussé des cris de joie à la nouvelle de la chute de Jérusalem : La voilà donc brisée (se disait-elle), la porte des nations ! A moi le pouvoir, c'est moi qui remplacerai la capitale en ruine (7) ! » Nous ne nions point que ces prophéties ne puissent renfermer un grain de l'esprit de vengeance et de représailles contre les oppresseurs d'Israël ; mais l'étude attentive des textes nous fait voir avec la clarté de l'évidence que bien au-dessus d'un pa-

(1) Jérémie, XXXI, 35 et 36 ; XXXIII, 25 et 26.
(2) Isaïe, XXIII, 11 ; XIV, 3-8.
(3) Jérémie, XLVI, 20 et 21.
(4) Isaïe, XIX, 11-14.
(5) Ezéchiel, XXV, 3-6, 12-16.
(6) Isaïe, XXIII, 3.
(7) Ezéchiel, XXVI, 2.

triotisme local, égoïste et jaloux, apparaît le grand principe du gouvernement providentiel se réalisant dans l'histoire des nationalités.

4° *La prophétie humanitaire.* — La prophétie politique devait aboutir à la prophétie humanitaire. Dès que les nations ne sont plus le fruit du hasard, une végétation spontanée, une croissance fortuite, mais des fractions intelligentes, responsables, douées d'individualité, il doit exister un lien qui les unit et qui constitue la *synthèse* de l'humanité. Les prophètes ne pouvaient donc se borner à ce métier de justiciers des peuples, rendant des arrêts partiels contre telle ou telle portion du genre humain ; des détails ils devaient passer à l'ensemble, jeter un coup d'œil sur les destinées collectives de la progéniture d'Adam. C'est ce que nous appelons la prophétie humanitaire, dernier échelon du prophétisme. Mais comment ses organes l'entendent-ils ? Ici nous nous trouvons en présence d'un courant double et, en apparence, contradictoire, dont il importe de se rendre compte. On ne saurait nier que, pour les prophètes, Israël est le pivot autour duquel doit graviter le monde, et, ce qui est plus grave, on le montre aux peuples sous deux faces bien opposées. Ici Yeschouroun est le phare des nations, les éclairant, les guidant avec amour et sollicitude dans la voie du salut. Là, Jacob prend la forme d'un terrible météore écrasant et dévorant les peuples ; ici, c'est l'union et la paix universelle qui règnent sous la convocation du Dieu-un ; là, c'est la guerre, la spoliation, les cruelles représailles qui se chargent de rendre aux ennemis d'Israël douleur pour douleur, ruine pour ruine, rigoureuse application de la loi du talion ! Et, chose digne de remarque, ce ne sont pas des interprètes différents ; non, ce sont les mêmes hommes qui se rendent l'écho de sentiments et de principes si opposés. Vous rencontrez ces sortes d'antinomies dans Isaïe, dans Joël, dans Amos, dans Michée, dans Zephnia, dans Zacharie. Chacun de ces organes de la grande inspiration ressemble au Janus à double tête, l'une souriante, pleine de mansuétude et de clémence, prodiguant partout et toujours les termes « pardon et salut »,

l'autre aux traits enflammés, exprimant la colère, la vengeance et la damnation. Comment concilier deux choses aussi incompatibles que l'amour et la haine, l'indulgence et la rigueur, la bénédiction et la malédiction? A cet égard, nous nous en référons encore aux considérations présentées sur les révélations de la Genèse, notamment sur la vocation d'Abraham. Que si l'on veut bien songer à ce qu'il y a de personnel dans la vocation d'une race, on reconnaîtra qu'il y a ici deux courants, ceci est incontestable, sans qu'il y ait contradiction. Oui, il y a deux courants, dont l'un est humain et national, l'autre divin et universel. Dans le premier, vous ressentez le souffle des passions terrestres, le désir de la vengeance, la poursuite d'une revanche, l'amour des représailles contre l'oppresseur, l'humiliation et l'asservissement d'un orgueilleux tyran; sentiments si naturels à ceux qui ont longtemps et injustement souffert, sentiments si vivaces chez tous les peuples de l'antiquité et que la civilisation moderne n'a pas, que nous sachions, entièrement supprimés ; sentiments qui découlent du principe du talion, cette première expression de l'idée de justice. Les prophètes n'eussent pas été de leur temps s'ils n'avaient ressenti les passions nationales; ils n'eussent pas fait vibrer la corde populaire s'ils n'avaient pas donné satisfaction à ce besoin instinctif des masses de croire à la réciprocité du mal comme du bien. On n'est pas directeur des âmes, guide et gouverneur des esprits, si l'on ne sait pas se mettre au niveau de ceux que l'on est chargé de conduire, si l'on ne sait remuer les fibres intimes, parler le langage de la passion afin de s'en emparer et de la gouverner à sa guise. De là, sans doute, ce luxe des descriptions de la future prospérité d'Israël mise en regard des maux et de la déchéance de ses ennemis. Mais cette satisfaction réclamée par l'instinct du peuple ne pouvait pas leur faire oublier le véritable esprit de la rédemption d'Israël, et moins encore leur faire abandonner ce que nous appelons le courant divin, lequel, on ne saurait trop le répéter, remonte jusqu'au père des croyants. Oui, à vrai dire, la prophétie humanitaire des derniers prophètes n'est pas autre chose que le

développement de la triple bénédiction donnée aux trois patriarches dans la forme identique : « Toutes les nations de la terre seront bénies en toi et en ta race (1). » C'est ce que nous allons démontrer par la citation textuelle des principaux passages relatifs à la prophétie humanitaire :

« A la fin des temps, la montagne de la maison du Seigneur « sera fixée au sommet des montagnes, elle dominera toutes « les collines et vers elle afflueront toutes les nations. De nom- « breux peuples iront disant : Allons, montons vers la mon- « tagne du Seigneur, vers la maison du Dieu de Jacob, afin qu'il « nous enseigne ses voies et que nous marchions dans ses « sentiers ; car c'est de Sion que sort la doctrine et la parole « du Dieu de Jérusalem. Et alors il sera juge entre les nations, « arbitre de nombreux peuples ; les glaives seront transfor- « més en faucilles et les lances en coutres ; plus d'engins « meurtriers, plus de guerres entre les peuples. Maison de Ja- « cob ! s'écrieront-ils, marchez, et nous vous suivrons à la lu- « mière du Seigneur (2). »

« Plus de ravages, plus de dégâts sur toute ma sainte mon- « tagne ; car la terre sera remplie de la connaissance de Dieu « comme la mer est remplie d'eau. En ce jour, le rejeton de Yis- « chaï sera la bannière des peuples, attirera les regards des « nations, et il fera consister sa gloire dans la paix (univer- « selle) (3). »

« Et la gloire du Seigneur apparaîtra, et toute chair recon- « naîtra d'une voix unanime que c'est la bouche de l'Éternel « qui parle (4). »

« C'est moi, l'Éternel, qui t'appelle dans ma justice ; c'est « moi qui te prends par la main, qui te protége, qui fais de « toi le nœud de l'alliance des peuples, la lumière des na- « tions (5). »

« Je les amènerai (les fils de l'étranger) sur ma sainte mon-

(1) Genèse, XII, 3 ; XXII, 8 ; XXVI, 4 ; XXVIII, 14.

(2) Isaïe, II, 2-5 ; Michée, IV, 1-2.

(3) Isaïe, XI, 9 et 10.

(4) *Ibid.*, XL, 5.

(5) *Ibid.*, XLII, 6.

« tagne, je les introduirai joyeux dans ma maison de prière, « leurs holocaustes et leurs offrandes seront agréés sur mon « autel ; car ma maison portera le nom de « maison de « prière pour tous les peuples (1). »

« A l'Occident on respectera le nom de Dieu, et sa gloire à « l'Orient, lorsqu'il viendra comme un torrent encaissé, poussé « par un souffle divin (2). »

« Comme la terre faisant éclore son germe, comme un jar- « din produisant ses semences, le Seigneur Dieu produira « la vertu et la gloire à la face de toutes les nations (3). »

« De néoménie en néoménie et de sabbath en sabbath « toute chair viendra se prosterner devant moi, dit le Sei- « gneur (4). »

« En ce temps je répandrai mon esprit sur toute chair.....; « même sur les esclaves mâles et femelles je verserai mon es- « prit (5). »

« Alors je transformerai les (idiomes des) peuples en une « langue claire et nette, afin que tous ils sachent invoquer « le nom de Dieu et lui rendre un seul et même culte (6). »

« A l'époque fixée pour votre retour et votre (complète) réu- « nion, je vous rendrai un objet de renommée et de louanges « parmi tous les peuples de la terre, en vous faisant assister « au retour de tous vos exilés, dit le Seigneur (7). »

« Beaucoup de nations se rallieront en ce jour au Seigneur, « elles deviendront mon peuple, et je résiderai au milieu de « vous ; tu sauras ainsi que c'est l'Éternel Zébaoth qui m'a en- « voyé vers toi (8). »

« Que toute chair se taise devant Dieu ; il se réveille au « fond de sa sainte demeure (9). »

« De même que vous avez été, ô maison de Juda et maison « d'Israël ! un objet de malédiction pour les nations, de même,

(1) Isaïe, LVI, 7.
(2) *Ibid.*, LIX, 19.
(3) *Ibid.*, LXI, 11.
(4) *Ibid.*, LXVI, 23.
(5) Joel, III, 1 et 2.
(6) Zéphanica, III, 9.
(7) *Ibid.*, *v.* 20.
(8) Zacharie, II, 15.
(9) *Ibid.*, *v.* 17 ; Habacuc, I, 20.

« alors que je vous délivrerai, vous redeviendrez un objet « de bénédiction : courage donc et ne craignez rien (1). »

« Ainsi dit le Seigneur Zébaoth : « Il viendra encore des « peuples et des habitants de nombreuses cités. Ils s'encoura- « geront réciproquement, en disant : Allons implorer la face « du Seigneur, allons, chacun de son côté, implorer l'Éternel « Zébaoth. Et de nombreux peuples et de puissantes nations « viendront à Jérusalem chercher l'Eternel et implorer la face « du Seigneur. Ainsi a dit l'Éternel Zébaoth: En ces temps-là « dix hommes, appartenant à autant de langues et de nationa- « lités diverses, viendront s'attacher, se cramponner au pan « du vêtement d'un homme de la Judée, et lui dire : « Laissez- « nous vous suivre, car nous avons appris que Dieu est avec « vous (2). »

« En ce jour, l'Éternel sera roi sur toute la terre ; en ce « jour, l'Éternel sera *un* et son nom sera *un* (3). »

«... Je suis un grand roi, dit l'Éternel Zébaoth, et mon « nom est vénéré parmi les peuples (4). »

« Du levant au couchant mon nom est grand parmi les na- « tions ; partout on offre à mon nom encens, sacrifice et obla- « tion pure ; car mon nom est grand parmi les nations, dit « l'Éternel Zébaoth (5). »

« Et toutes les nations vous proclameront un peuple heureux, « et votre pays sera l'objet de l'aspiration (universelle), dit le « Seigneur Zébaoth (6). »

Nous nous bornons à ces textes qui portent la mention de « peuples, nombreux peuples, tous les peuples, toute la terre, toute chair, levant et couchant, » et dont, par conséquent, la signification humanitaire est hors de conteste pour tous les esprits de bonne foi. Quelle en est la tendance commune? L'union du monde entier dans la foi au monothéisme sous la direction spirituelle du peuple de Dieu, considéré comme pontife du genre

(1) Zacharie, VIII, 13.
(2) Zacharie, VIII, 20-23.
(3) *Ibid.*, XII, 9.
(4) Malachie, I, 14.
(5) *Ibid.*, *v.* 11.
(6) *Ibid.*, III, 12.

humain. Or, la triple bénédiction patriarcale ayant le même sens, ne pouvant pas être interprétée autrement, il s'ensuit que la prophétie humanitaire n'est que la reproduction de cette révélation primitive, reliant les derniers organes de l'inspiration prophétique aux générateurs de l'israélitisme.

Pour terminer nos considérations sur le prophétisme, il nous reste à l'envisager dans ses rapports avec le mosaïsme, à voir s'il y est complétement fidèle ou s'il s'en écarte plus ou moins.

§ 4. *Concordance du prophétisme avec le mosaïsme.*

Bien que les prophètes se gardent bien de mettre en question l'autorité de Moïse, et qu'ils ne le nomment, rarement d'ailleurs, qu'avec un sentiment de respect et de vénération, on n'a pu s'empêcher de constater que leur doctrine, comparée à celle du maître, offre certaines déviations qu'il importe d'expliquer. Nous ne nous arrêterons ici qu'aux points essentiels de cette divergence d'opinions, au nombre de deux, savoir : 1° l'amoindrissement du culte pratique, les protestations générales des prophètes contre les sacrifices (1), c'est-à-dire contre une partie intégrante du culte institué par le législateur ; 2° la fusion d'Israël avec les autres peuples, annoncée par cette prophétie humanitaire que nous venons d'exposer et faisant contraste avec l'isolement du peuple de Dieu, si souvent proclamé par Moïse. Or, est-il permis aux prophètes de dévier de la ligne si nettement tracée par l'envoyé de Dieu ? N'est-ce pas contraire à cette supériorité de celui-ci, trois fois affirmée de la manière la plus éclatante par le livre de la loi ? Nous croyons avoir répondu à l'objection à l'avance en citant le texte relatif à l'institution prophétique : Dieu vous fera surgir un prophète du milieu de vos frères, et vous lui obéirez. « Je leur sus-

(1) I Samuel, XV, 22 ; Isaïe, I, 11 ; Jérémie, VII, 4, 21 et 22 ; Amos, V, 21 ; Michée, VI, 6 et 7 ; Malachie, I, 10.

citerai, dit Dieu lui-même, au sein de leurs frères, un prophète comme toi; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai (1). » Ainsi, dans la pensée de Dieu et du législateur, les prophètes ne sont pas les serviles imitateurs du maître, rivés à la lettre comme l'esclave à sa chaîne. Au contraire, une large initiative leur est réservée; pourvu qu'ils n'attaquent jamais les bases éternelles de la religion et de la morale (2), ils peuvent se mouvoir à l'aise dans le cercle de leurs attributions, et, sans manquer à leur mission, ils ont le droit de franchir parfois les limites de la loi écrite, comme nous le verrons bientôt dans l'exposé de la tradition. Il ne saurait en être autrement si, comme nous croyons l'avoir établi, ces organes inspirés ne sont pas de simples interprètes des lois pratiques et cérémonielles, mais les défenseurs des grands principes dans leur esprit et leur vérité, les régulateurs de l'esprit public en matière de religion, de culte et de morale. Les prophètes sont donc dans l'esprit de leur mission, ils ne font que remplir un saint devoir, en sauvegardant l'intégrité religieuse contre tel ou tel acte du culte, dénaturé et détourné de son but. Ils ne faisaient qu'user de leur pouvoir légitime en protestant contre des sacrifices qui avaient cessé d'être ce que le législateur voulait qu'ils fussent en y appliquant constamment l'expression de : « Odeur agréable à Dieu (3),» contre des offrandes profanées d'avance par l'hypocrisie, la simonie et le mensonge. Ramener le mosaïsme à sa pureté primitive, le relever de ses défaillances, ce n'était certes pas aller à l'encontre de Moïse.

En ce qui concerne la seconde divergence, elle serait bien grave à coup sûr si elle était réelle; c'est ce qu'il s'agit d'examiner. Mais est-il vrai que ces prophètes qui cherchent à former le nœud qui doit un jour unir Israël au monde, qui travaillent à l'affermissement de cette solidarité religieuse appelée à devenir le lien de l'humanité sous la suprématie d'Israël,

(1) Deutér., XVIII, 15 et 18.

(2) *Ibid.*, *v.* 20.

(3) ריח ניחוח, Pentat., *passim.*

est-il vrai qu'ils sont en contradiction avec Moïse faisant le vide autour de son peuple, élevant comme un mur d'airain entre lui et la société, lui interdisant tout contact avec ses voisins ? Est-il vrai que le but de Moïse c'est le séparatisme, c'est-à-dire le principe diamétralement opposé aux tendances du prophétisme ? Moïse n'a pas manqué pourtant de s'expliquer à cet égard : ce n'est pas une fois, mais à plusieurs reprises, qu'il expose les motifs de l'isolement qu'il impose à Israël. Il suffira de citer les textes pour être complétement édifié sur ce point : « Qu'ils (les Cananéens) ne demeurent pas dans ton « pays, car ils te feraient pécher envers moi ; tu adorerais « leurs idoles et finirais par tomber dans le piége (1). »

« Gardez-vous de contracter alliance avec les indigènes du « pays que vous allez occuper, ils seraient pour vous un véri- « table piége ;.... ils te convieraient à leurs festins idolâtres, « puis tu unirais tes fils à leurs filles, qui les entraîneraient « vers leur culte ignoble (2). »

« N'imitez ni les habitants de l'Égypte d'où vous venez, ni « ceux de Canaan où vous allez ; n'adoptez pas leurs lois et « coutumes (3). »

« C'est par leurs mœurs abominables que les indigènes ont « souillé leur pays et l'ont rendu impur. Prenez donc garde « que la terre sainte ne vous rejette comme elle a rejeté vos « devanciers ; préservez-vous de toutes les abominations qui « y furent commises avant vous (4). »

« N'adoptez pas les usages du peuple que je chasse devant « vous ; il a commis toutes ces vilenies, et je l'ai pris en hor- « reur. C'est pour ce motif que je vous dis : Vous allez pos- « séder leur pays, ce pays où coulent le lait et le miel ; je vous « le donne, moi, l'Éternel, votre Dieu, qui vous distingue de « ce peuple (5). »

« Si vous ne chassez pas du milieu de vous les habitants du

(1) Exode, XXIII, 33.
(2) *Ibid.*, XXXIV, 12-16.
(3) Lévit., XVIII, 3.
(4) Lévit., *v.* 24-30.
(5) *Ibid.*, XX, 22-26.

« pays (de Canaan), tous ceux dont vous aurez toléré le séjour « au milieu de vous deviendront pour vous autant de pointes « et d'épines (1). »

« Tu ne leur accorderas (aux peuples cananéens) ni alliance « ni affection ; tu ne t'allieras pas à eux ; tu ne leur donneras « pas tes filles, et tu ne prendras pas les leurs pour tes fils, « car ce serait détourner ces derniers de moi et les jeter dans « l'idolâtrie ; mais alors la colère de Dieu s'enflammerait con- « tre toi, et aussitôt ce serait fait de toi (2). »

« Garde-toi (après avoir fait la conquête du pays) de suivre « les errements de ce peuple voué à l'extermination, de t'in- « former de ses rites en disant : Je veux savoir comment ces « nations adoraient leurs dieux, et j'adopterai leur culte. Tu « n'en prendras absolument rien pour l'accommoder au culte « de l'Éternel, ton Dieu ; car leur culte se compose d'une « foule de pratiques odieuses à Dieu : ils vont jusqu'à brûler « leurs fils et leurs filles en l'honneur de leurs idoles (3). »

« Lorsque tu seras entré dans le pays que l'Éternel, ton « Dieu, te donne, tu ne chercheras ni à connaître ni à imiter « les rites abominables de ces peuples..... Car agir comme « eux c'est se faire abhorrer de Dieu, et c'est à cause de ces « pratiques dégoûtantes que l'Éternel, ton Dieu, les dépossède « devant toi (4). »

« Tu extermineras les peuples de ce pays, comme l'Éternel, « ton Dieu, te l'a ordonné, afin qu'ils ne vous apprennent pas à « imiter les horreurs de leur culte idolâtre et ne vous rendent « coupables envers l'Éternel, votre Dieu (5). »

En présence de ces textes répandus dans les quatre livres du Pentateuque, dont la clarté et la précision ne laissent rien à désirer, la mauvaise foi seule pourrait jeter le doute sur la pensée du fondateur de l'israélitisme. Elle est manifeste, cette pensée, comme le soleil en plein jour ; sa préoccupation con-

(1) Nombres, XXXVIII, 55.
(2) Deutér., VII, 2-4.
(3) *Ibid.*, XII, 30 et 31.
(4) Deutér., XVIII, 9-11.
(5) *Ibid.*, XX, 17 et 18.

stante, son plus grave souci, n'est-il pas de soustraire son peuple à l'influence, aussi funeste que séduisante, des vices païens? Il ne croit pas pouvoir prendre assez de précautions ni trop multiplier les œuvres défensives pour écarter ce danger que, dans sa clairvoyance, il voit suspendu sur la tête d'Israël. Avait-il tort? a-t-il poussé à l'excès ses mesures préservatrices? Mais on n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'histoire du gouvernement des juges et des rois pour se convaincre de son infaillibilité prophétique. Jamais prévisions ne se réalisèrent aussi littéralement que les siennes; jamais œil humain n'a vu aussi clair dans les profondeurs ténébreuses de l'avenir.

A ce propos, nous ne pouvons nous défendre de citer un fait qui nous a été conservé par la tradition, et des plus propres à confirmer notre thèse sur l'esprit du séparatisme mosaïque. Elle nous raconte qu'au bas des douze pierres qu'il fallait ériger sur la rive gauche du Jourdain pour y écrire le Deutéronome (1) se trouvaient répétés les mots suivants : « Afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter leurs abominations (2). » Pourquoi cette répétition? Pour proclamer bien haut que les Cananéens qui abandonneraient l'idolâtrie et ses ignominies ne devaient pas être compris dans l'édit de proscription (3). Le séparatisme de Moïse n'est donc qu'une mesure de nécessité politique, préservant Israël contre la gangrène du paganisme, mais temporaire et conditionnelle. Écartez-la, supprimez-la avec les causes qui l'ont provoquée, et aussitôt le mosaïsme reprend sa place naturelle dans le cadre de la révélation générale. Ainsi tombent les prétendues contradictions de la loi avec les prophètes. Tout émane d'un seul pasteur, comme dit l'Ecclésiaste (4). Genèse, loi et prophétie forment donc un seul tout; un seul et même souffle les parcourt, le souffle de Dieu, le souffle de sa bouche, avec lequel il créa le monde (5). Oui,

(1) Deutér., XXVII, 1-8.

(2) *Ibid.*, XX, 18.

(3) Talmud, Sôta, 35.
הא עם עשו תשובה מקבלין אותם.
Cf. Siphri, Na'hmanide, Mizra'hi, Deutéronome, *u. s.*

(4) Ecclés., XII, 11.

(5) Psaumes, XXXIII, 6,

l'unité de la révélation fait le pendant de l'unité de la création : l'une et l'autre ne sont ni l'uniformité ni la monotonie, mais l'harmonie ou la variété dans l'unité (1).

RÉSUMÉ DU CHAPITRE PREMIER.

Les questions du mosaïsme et du prophétisme étudiés dans leur esprit non moins que dans leur connexité sont trop vastes, trop complexes, pour qu'il soit loisible de passer d'un chapitre à l'autre avant de les embrasser dans leur ensemble, et d'en dessiner au moins les grandes lignes. Les points essentiels qu'il s'agit de fixer, c'est d'abord l'œuvre de Moïse considérée en elle-même. Nous croyons avoir démontré que son objectif est de faire descendre la religion et la morale des hauteurs où les avaient confinées les révélations primitives dans le domaine de la pratique, c'est-à-dire de les formuler en lois, en actes, en prescriptions nettes, journalières, constantes, obligatoires pour tout le monde, accessibles à toutes les intelligences et accompagnant le fidèle dans toutes les circonstances de la vie. Il n'est guère possible de se méprendre sur la vraie nature de cette œuvre, Moïse ayant soin de la définir lui-même en réduisant si souvent toutes ces lois, ordonnances, décrets, statuts et témoignages, au double précepte de l'amour et de la crainte de Dieu, quintessence de la religion et de la morale. Quant à l'excellence et à la perfection de cette loi, elles sont fondées en principe sur la supériorité de Moïse sur tous les autres prophètes, antérieurs ou postérieurs, supériorité que nous avons vue trois fois proclamée par l'Écriture, dans le passé, dans le présent, comme pour les temps futurs. Quant aux éléments de cette supériorité, ils consistent, aux termes du témoignage final du livre de la loi, dans une conception plus parfaite de la divinité, dans l'évidence de sa mission politique et libératrice auprès de Pharaon, enfin dans la grandeur de ses exploits au milieu d'Israël, c'est-à-dire dans

(1) Voy. notre Théodicée, p. 164-166.

la constitution d'un peuple de Dieu. Voilà certes une prépondérance qui repose sur des bases aussi justes que solides, s'accusant non par des prétentions, mais par des actes et des résultats d'autant moins contestables qu'ils durent encore.

Le mosaïsme ainsi jugé et apprécié, il importait d'y rattacher le prophétisme divisé, suivant la donnée historique et canonique, en premiers et en derniers prophètes. Après avoir cherché à discerner le caractère propre de chacune de ces deux périodes, nous avons procédé, si l'on peut dire ainsi, à l'anatomie du prophétisme, que nous avons décomposé dans ses éléments principaux, reconnus au nombre de quatre, savoir : la vision, l'enseignement théorique, la prophétie politique et la prophétie humanitaire. Dans l'intérêt de l'unité de la révélation, il fallait s'occuper de certaines divergences entre le maître et les disciples, lesquelles, si l'on ne parvenait à les expliquer, pouvaient compromettre l'autorité du dogme. Nous avons donc essayé de les concilier de façon que, loin de nuire à l'unité, elles y introduisent l'harmonie, cette auréole de l'unité. Que si, dans cette étude, nous n'avons pas assigné une grande place au miracle, c'est que le miracle appartient moins à la doctrine qu'à l'action prophétique ; et puis, nous avons constaté qu'en dehors de la mission spéciale de Moïse, le miracle ne jouait qu'un rôle fort secondaire dans l'histoire des prophètes. Nous aurons, du reste, l'occasion d'y revenir avec les organes de l'école théologique, après avoir fait subir au septième dogme la contre-épreuve de la tradition.

CHAPITRE II. — Le mosaïsme et le prophétisme selon la tradition.

§ 1er. *La mission législative de Moïse, nécessité de la loi.*

A son tour, la tradition envisage avant tout en Moïse le législateur, l'envoyé divin chargé de promulguer une loi propre à devenir pour Israël, et même pour l'humanité, une

règle de conduite et d'action, un instrument de salut contre les dangers des erreurs des sens et de la raison. Cette vérité, elle nous l'enseigne à sa manière dans une de ces belles légendes talmudiques où elle aime à cacher, à mettre à l'abri ses plus importantes théories, véritables pommes d'or de la sagesse antique. Voici comment elle s'exprime : « Quand « Moïse monta au ciel, les anges demandèrent à Dieu : « Que « vient faire parmi nous le fils de la femme ? — Il vient rece- « voir la Thora, répondit le Seigneur. — Comment, répli- « quèrent les anges, ce trésor précieux, tenu en réserve de- « puis l'origine du monde, tu vas le livrer à cette misérable « créature, faite de chair et de sang ! Pourquoi daigner t'oc- « cuper du faible humain, du fils d'Adam ? Garde ta gloire « dans les régions pures de l'Empyrée. » Alors Dieu, se tour- « nant vers Moïse, lui dit : « Moïse, réponds aux anges. — « Je n'ose pas, dit l'humble serviteur de Dieu, je crains qu'ils « ne me consument de leur haleine enflammée. — Ne crains « rien, lui réplique le Seigneur, embrasse mon trône et ré- « ponds hardiment. » Obéissant à cette divine injonction, « Moïse répond en ces termes : « Qu'est-ce qui est écrit dans « cette Thora que Dieu veut me donner ? — 1° « Je suis l'Éter- « nel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir de l'Égypte. » — Eh bien, « anges et archanges, avez-vous été en Égypte, avez-vous été « esclaves de Pharaon ? — 2° « Vous n'aurez point d'autres « dieux. » — Est-ce que vous habitez parmi les idolâtres ? — « 3° « Tu ne proféreras pas en vain le nom de Dieu. » — Dans « le milieu que vous occupez, y a-t-il des affaires, des trans- « actions, un commerce d'échange, pour que vous ayez le nom « de Dieu à prendre à témoin ? — 4° « Souviens-toi de sanc- « tifier le jour du sabbath. » — Est-ce que vous vous livrez « au travail manuel, pour avoir besoin de repos ? — 5° « Ho- « nore ton père et ta mère. » — Avez-vous donc père et mère ? « — 6° « Tu t'abstiendras de l'homicide, de l'adultère, du « vol, etc. » — Ressentez-vous donc parmi vous la jalousie « ou la tentation, pour que ces interdictions vous soient appli- « cables ? — Et les anges d'applaudir eux-mêmes à cette vi-

« goureuse réplique, et d'approuver Dieu d'avoir résolu de « *faire descendre la religion du ciel sur la terre* (1). »

On s'imagine bien que cette légende a suscité bien des commentaires, mais l'interprétation la plus vraisemblable, s'approchant le plus de la teneur du texte, c'est celle qui la considère comme une sorte d'exposé des motifs de la promulgation de la loi. C'est bien dans ce sens que l'action a lieu la veille de la révélation, au moment même où Moïse va recevoir cette loi. Ce n'est peut-être pas s'éloigner trop de la vérité que de deviner sous cette forme dialoguée un colloque engagé entre la religion naturelle et la religion positive. A quoi bon des pratiques gênantes, des lois restrictives, des prescriptions déterminées? dit la première. Pourquoi mettre des entraves et à la pensée et au sentiment religieux? pourquoi les emprisonner, les enchaîner dans des formes étroites? pourquoi ne pas les laisser planer libres, immatériels, dégagés de toute barrière, dans l'immensité des régions théoriques et spéculatives? Pourquoi circonscrire dans des dimensions terrestres ce qui de sa nature est céleste, au-dessus de la fragilité de la matière? C'est à quoi Moïse tend à répondre au nom de la religion positive. Oui, dit-il, il serait bien à désirer que la religion conservât parmi les hommes et sa spontanéité native, et ses allures originelles, et son libre essor vers les régions pures de l'abstraction et de l'absolu. Il n'y a à cela qu'un seul inconvénient : c'est que l'homme n'est pas un ange ; c'est que sa raison est plus ou moins *esclave* de cette enveloppe fragile ; c'est que chacun de nous est captif en *Égypte*, subissant plus ou moins l'influence des exigences et de l'organisme corporels; de sorte que s'il n'y avait une loi obligeant le corps lui-même, celui-ci, au lieu de suivre l'âme dans son essor vers le monde spirituel, ne réussirait peut-être que trop à la retenir sur la terre, à briser le fil par lequel l'homme se rattache à Dieu. Il importe donc que la religion prenne corps, qu'elle se traduise en lois, en actes, en pratiques, en prescriptions déterminées, afin de protéger

(1) Talmud, Schabbath, 88 et 89.

l'homme contre lui-même et contre les excitations du dehors. Sans les lois sévères dirigées contre l'idolâtrie, que deviendrait le monothéisme au sein du monde polythéiste? Sans l'institution de sabbat, jour de repos consacré à Dieu, que deviendrait le sentiment religieux dominé par la voix puissante, impérieuse, du besoin et du travail? Sans les lois cérémonielles, ayant toutes pour objectif le respect de la majesté divine, que deviendraient ce respect et cette adoration des perfections de Dieu en présence des sollicitations de l'intérêt personnel, si disposé à tout sacrifier à ses exigences? Enfin, sans les lois morales et sociales, que deviendrait la souveraineté de la loi morale, l'égale de la loi religieuse, et formant avec elle les deux grands luminaires (1), dans la terrible lutte qu'elle a à soutenir avec les passions, avec les tentations, avec les mille et mille séductions de la chair, du plaisir, de la vanité, de l'ambition?

Et la religion naturelle dut s'incliner devant la force de ces arguments, se rendre à l'évidence, et reconnaître la nécessité rigoureuse de la religion positive, d'une religion qui gouverne tout à la fois le corps et l'âme, qui s'adresse, non-seulement à l'intelligence, mais aussi au sentiment, à la sensation, aux passions, aux cordes internes et externes, à tout l'homme, s'emparant de nous par la crainte salutaire du châtiment comme par la douce perspective de la rémunération, s'imposant à nous au nom d'une autorité révélée, nous mettant en rapport avec Dieu, non pas de loin en loin, quand l'âme veut bien s'isoler de tous ces éléments de trouble qui l'affectent, tâche des plus difficiles à entreprendre et à exécuter, mais partout et toujours, n'importe la situation de corps ou d'esprit où nous nous trouvions, grâce au constant accomplissement des prescriptions de la loi, morales, sociales et religieuses, et à la seule condition de les offrir à Dieu.

Il est vrai que la religion positive ainsi substituée à la religion naturelle peut nous exposer à son tour à quelque danger. N'est-il pas à craindre que, par suite de cette matérialisation

(1) Genèse, I, 16.

des éternelles vérités de la religion et de la morale, on n'arrive à prendre le change, à sacrifier le fond à la forme, à dépouiller le culte de ce souffle vital sans lequel il est indigne du Créateur suprême? N'est-ce pas là le reproche qu'ont toujours à la bouche les adversaires des lois cérémonielles? Eh bien, l'objection est prévue, elle est nettement formulée dans notre légende, et même accompagnée de sa solution. A notre avis, c'est là ce que Moïse veut dire en exprimant la crainte d'être consumé par l'haleine enflammée des anges. Il craint l'antagonisme entre la religion théorique et la religion pratique ; il craint que la pensée n'use le fourreau, que la liqueur divine ne fasse éclater le vase, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de force capable de contenir et de conserver les principes immortels de la théodicée. Et c'est à propos de ce doute que Dieu se plaît à le rassurer en lui disant : « Cramponne-toi au trône de ma gloire et ne crains rien. » Qu'est-ce à dire? Qu'il existe un moyen de concilier le culte intérieur avec le culte extérieur, la religion naturelle avec la religion positive. Et quel est ce moyen, ce nœud de la sainte alliance? Embrasser étroitement le trône de Dieu, ne jamais lâcher le lien qui unit le temporel au spirituel, en d'autres termes, faire en sorte que les lois et commandements qui servent de réceptacle aux dogmes et aux principes fondamentaux soient d'une transparence telle qu'il soit toujours facile d'en distinguer le contenu ; que ces pratiques soient constamment tournées du côté de la gloire et de la majesté divines, qu'elles soient un encouragement, un stimulant, jamais un obstacle, à l'endroit de nos aspirations célestes!

La législation de Moïse est-elle conforme aux principes que nous venons de développer au nom de la tradition, l'envoyé de Dieu a-t-il su réaliser ces conseils d'en haut? Nous avons eu déjà et nous aurons encore plus d'une fois l'occasion de répondre à cette question ; nous l'avons montré jetant dans la fournaise dogmes, morales et lois, et de leur fusion faisant sortir cette Thora qui éternellement portera son nom.

On nous pardonnera de nous être si longuement étendu sur cette légende, eu égard à son importance reconnue par tous les

scoliastes et commentateurs (1). En y cherchant la raison d'être et le caractère propre de la loi, ou, pour mieux dire, de la mission de Moïse, nous croyons lui avoir restitué sa vraie signification; et l'on peut se convaincre ainsi que les préoccupations les plus graves de la raison moderne n'ont pas échappé à la divine perspicacité de la tradition.

§ 2. *Supériorité de Moïse sur les autres prophètes.*

Quant à la supériorité de Moïse sur les autres prophètes, condition *sine quâ non* de l'excellence de ses institutions, la tradition a soin de la proclamer dans de nombreux aphorismes, afin sans doute de la faire pénétrer dans tous les esprits. En voici les principaux : « Tous les prophètes ne *voyaient* qu'à travers un miroir terne et sans transparence ; Moïse seul voyait comme dans une glace translucide (2). » Il existe cinquante portes de la sagesse : toutes elles furent successivement ouvertes à Moïse, à l'exception de la cinquantième, inaccessible à l'intelligence humaine (3). « Moïse éclairait comme le soleil, Josué comme la pâle lune (4). » Moïse était moitié homme et moitié ange ; au-dessous des reins, homme ; au-dessus, ange (5). » Par ces différentes définitions données de la supériorité de Moïse on a voulu sans doute en préciser les éléments variés. Il en résulte que Moïse est supérieur aux autres prophètes d'abord par la science ; non pas par la science acquise, péniblement amassée, fruit du labeur et de l'effort intellectuel, comme le prétendent certains théologiens (6), mais par la faculté de l'intuition qu'il possédait au suprême degré, par la *vue*, c'est-à-dire la vue prophétique, plus perçante chez lui que chez tout autre, portant aussi loin que le comporte l'essence de la nature humaine, tandis que les autres prophètes possèdent cette propriété intuitive à un

(1) Cf. Talmud, *l. c.*, Eïn Yacob et Mebarscha.

(2) Talmud, Yebamoth, 49; Vaïkra Rabba, sect. 1.

(3) Talmud, Rosch Haschana, 25.

(4) Talmud, Baba Bathra, 75.

(5) Midrasch Téhillim, Ps. 90.

(6) Cf. *Guide*, IIe part., chap. 32 et 35.

degré inférieur. Puis il leur est supérieur par la clarté de son enseignement; il leur est à cet égard ce qu'est le soleil à la lune. Le livre de la loi restera toujours le premier des livres par la précision du langage, la netteté de l'expression, réunissant à un rare degré deux qualités qui semblent s'exclure, l'élévation et la simplicité, abordable de ce côté à tous les esprits, aux plus vulgaires comme aux plus raffinés. Jamais homme n'a parlé avec une telle autorité; jamais Dieu n'a fait voir, aussi manifeste, son intervention dans la direction de l'humanité. Tandis que chez les autres prophètes c'est l'imagination qui domine, dans la révélation elle-même par la vision, dans l'expression par l'image, la parabole, l'allégorie, l'hyperbole et tout le bagage de la fiction, chez Moïse c'est la vérité qui parle sans fard et sans ces apprêts de langage. Il s'ensuit que si les difficultés et les divergences sont possibles par rapport au sens de tel ou tel passage prophétique, et l'on sait que les obscurités et les ambiguïtés n'y manquent pas, il n'y en a pas sur les points essentiels de la doctrine du maître, et l'enfant arrivé à l'âge de raison les saisit aussi bien que le plus savant docteur. Le dernier aphorisme apparemment vient constater la cause de cette supériorité; il l'attribue à une nature, à une organisation d'élite, non point cependant tellement différente de celle des autres hommes qu'elle fasse de lui un être à part, en dehors des conditions de l'organisme humain. La tradition, comme plus tard la théologie, ne reconnaît pas d'*homme-Dieu ;* tout au plus admet-elle l'*homme-ange*, en ce sens que; en nous présentant Moïse comme moitié homme et moité ange, elle tient à nous apprendre qu'à l'égal du commun des hommes Moïse subissait l'influence des besoins urgents de la nature physique, mais que, sauf cette soumission inévitable aux lois et aux conditions de la matière, il était ange, c'est-à-dire au-dessus des agitations humaines, passions, sensations, séductions, soif de richesses ou d'honneurs, ne s'en laissant ni gouverner ni influencer.

Cette supériorité de Moïse, nous l'avons constaté dès le principe, est inhérente à sa mission. Le législateur par excellence

devait être infailliblement le prophète par excellence. Comprend-on que Dieu eût choisi pour l'organe de sa volonté, l'interprète direct de sa doctrine, un agent imparfait, incomplet, laissant à désirer au point de vue soit de l'intelligence, soit de la sainteté ? L'autorité de la loi ne serait-elle pas entamée? Il fallait donc qu'il fût supérieur à tous les envoyés de Dieu par sa capacité, par son génie, sans toutefois dépasser les proportions d'un simple mortel, et ce n'est qu'à ce titre qu'il pouvait servir en même temps de précepteur et de modèle. Nous connaissons ainsi le motif logique de l'insistance mise par l'Écriture et par la tradition, comme plus tard par la théologie, à mettre cette supériorité hors de conteste : l'autorité et la stabilité de son œuvre y sont fortement engagées.

§ 3. *De la mission propre du prophétisme et de sa subordination à celle de Moïse.*

Envisageant le prophétisme comme un simple rameau se détachant du mosaïsme, la tradition n'est pas très-explicite sur la mission propre du premier. Nous ne voulons pas dire que, pour elle, cette mission n'existe pas, d'autant moins que les éléments constitutifs du prophétisme, tels que nous les avons exposés, y sont indiqués sinon développés. En effet, quant à la *vision*, le premier de ces éléments, nous venons de voir la tradition la poser comme point de distinction entre la prophétie de Moïse et celle de tous ses successeurs. Pour l'*enseignement théorique*, elle fait peut-être mieux que de le formuler en préceptes dogmatiques ; elle s'en inspire dans tous ses enseignements sur la religion et sur la morale : nous l'avons vu pour la théodicée, comme nous le verrons encore pour la providence et les autres principes fondamentaux. Ce que nous appelons *la prophétie politique* n'a pas davantage échappé à sa clairvoyance. Non-seulement elle la constate, elle sait l'apprécier, elle la compare à celle des organes du paganisme, elle fait ressortir le contraste entre Baléam voulant user de l'esprit saint pour

maudir tout un peuple innocent, et les prophètes israélites gémissant et pleurant sur la ruine de peuples ennemis, témoin Jérémie et Ézéchiel qui mêlent des expressions de regret et de douleur à leurs prédictions concernant la ruine de Moab et de l'orgueilleuse Tyr (1). Si concis que soit ce jugement de la prophétie politique, il suffit pour nous démontrer qu'elle n'a pas passé inaperçue à ses yeux. La tradition y reconnaît, comme nous, ce cachet de sollicitude et de bienveillante attitude à l'égard des autres peuples que nous avons mis en relief. Enfin la prophétie humanitaire semble avoir son expression formelle dans cette proposition talmudique : « Toutes les assurances et promesses prophétiques s'appliquent, non pas au monde futur, dont toute description est impossible, mais aux temps messianiques (2). » Sans vouloir empiéter sur le terrain du messianisme, que nous étudierons à propos du douzième dogme, nous ferons remarquer que deux interprétations opposées, mais également extrêmes, ont été appliquées aux promesses prophétiques. Les uns, ne voyant guère au delà de leur organe visuel, les prennent pour des engagements à courte échéance, plus ou moins réalisés sous quelques rois de Juda, opinion vigoureusement réfutée par la tradition (3) ; les autres, les jugeant irréalisables en ce monde, niant tout retour à l'âge d'or, déclarent chimériques ces espérances d'une fraternité universelle ; ils en ajournent l'accomplissement aux temps de la vie future et du royaume céleste. C'est cette dernière doctrine qui a prévalu dans l'orthodoxie chrétienne, surtout depuis la grande déception des millénaires. Se mettant entre ces deux opinions extrêmes, la tradition place la consommation des prophéties sur la terre, mais sans en déterminer l'époque et allant jusqu'à défendre là-dessus tout calcul de probabilité (4). Elle en renvoie les effets aux temps messianiques, ce qui veut dire à une époque où les idées humanitaires auront prévalu, où la fraternité des

(1) Jérémie, XLVIII, 31 et 36 ; Ézéchiel, XXVII, 2 ; Bemidbar Rabba, sect. 20 ; cf. sixième dogme, chap. Ier, § 3.

(2) Talmud, Berachoth, 34, et *passim*.

(3) Talmud, Synhédrin, 88.

(4) Talmud, Synhédrin, *l. c.*

individus et des peuples aura passé du domaine spéculatif dans les faits, assuré son triomphe sur le particularisme. Mais n'est-ce pas reconnaître implicitement la solidarité qui existe entre l'union sociale et l'union religieuse ? Or, la prophétie humanitaire n'est pas autre chose que la révélation suprême de cette solidarité.

C'est ainsi que le prophétisme, tel que nous l'avons dégagé du texte biblique en l'interrogeant directement, se retrouve dans les aphorismes, adages, dictons, pensées et propositions disséminés dans le Talmud et les Midraschoth. Il nous reste encore à consulter la tradition sur l'importante question de la concordance du prophétisme avec le mosaïsme. Il est à remarquer que de cette prédominance qu'elle accorde, comme nous venons de le voir, à la personnalité de Moïse, découlent, comme une conséquence logique, la suprématie de sa doctrine, puis la nécessité d'y subordonner l'enseignement prophétique. Tel paraît être, en effet, le principe professé par la tradition, revêtu de la double forme, dogmatique et légendaire. En droit, elle pose en axiome qu'à partir de la clôture de la loi par Moïse, nul prophète ne peut modifier son œuvre, ni par voie d'addition, ni par retranchement (1). En fait, elle nous rapporte la légende de la mort d'Isaïe, qui aurait été condamné par le roi Manassé pour avoir émis des idées contraires à celles de Moïse (2). Il n'est pas possible cependant de prendre ce principe de l'immobilité du mosaïsme dans un sens absolu, d'y voir la défense rigoureuse, immuable comme le destin, de toucher à l'œuvre sainte du maître, attendu que la tradition elle-même nous offre des tempéraments et certaines atténuations qui en adoucissent l'apparence inoxerable. En effet, l'axiome cité tout à l'heure est tempéré par cette proposition, souvent répétée dans le Talmud, « que le prophète a le droit de suspendre momentanément une prescription de la loi (3), » corroborée par la manifestation d'Élie sur le mont Carmel (4). Quant au fait de

(1) Talmud, Meguilla, 3.
אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה

(2) Talmud, Yebamoth, 49 et 50.

(3) Talmud, Yebamoth, 90 ; Synhédrin, 46.

(4) I Rois, chap. 18.

la mort d'Isaïe, condamné pour s'être mis en contradiction avec la doctrine de Moïse, il est non-seulement légendaire, mais encore combattu par un autre passage où il est question de quatre prophètes — Isaïe, Amos, Jérémie et Ézéchiel — à qui l'on impute l'infirmation de certaines opinions ou prévisions de Moïse (1). Voilà donc, sinon deux principes, du moins deux courants opposés, le premier soufflant dans le sens de l'immutabilité absolue, de la subordination pleine et entière du prophétisme au mosaïsme; le second allant du côté de l'autonomie prophétique, lui conférant la faculté de suspendre le cours de la loi, de faire opposition aux principes de Moïse. Est-il moyen de concilier ces enseignements contradictoires? Peut-on mettre d'accord des affirmations qui semblent s'exclure, maintenir la bonne entente entre l'infaillibilité du maître, d'une part, et cette hardie initiative des disciples, de l'autre? Peut-être, en prenant pour point de départ l'assertion que nous avons émise, et qui nous paraît fondée sur le texte même de l'institution prophétique (2), à savoir que la concordance du prophétisme avec le mosaïsme est de rigueur pour les grands et éternels principes de la religion et de la morale, mais que, à l'intérieur du cercle divin tracé par le législateur, il y a de la marge pour le mouvement religieux, une certaine latitude indiquée par lui-même, et qui constitue le domaine de l'initiative prophétique. S'il n'est pas facile de fixer les limites où commence et où finit ce pouvoir des prophètes, il semblerait résulter des passages talmudiques qui le constatent, qu'il doit s'exercer dans un esprit d'adoucissement des sévérités pratiques et même théoriques de la loi de Moïse. Telle est évidemment la raison d'être de ce *veto suspensif* déjà constatée; telle est aussi la valeur des modifications théoriques introduites par les quatre prophètes. De quoi s'agit-il? Il s'agit d'atténuer la portée dogmatique et historique de certaines paroles du père des prophètes; il s'agit de consoler Israël dans le mal-

(1) Talmud, Maccoth, 24. ד׳ גזירות גזר משה ובאו ד׳ זקנים ובטלום
(2) Voyez plus haut, chap. Ier, § 4.

heur, de l'armer de courage, de lui conserver la foi dans ses destinées en dépit de quelques sombres prédictions de Moïse (1). Les motifs allégués à l'appui de l'arrêt de mort prononcé contre Isaïe ne sont pas non plus sans jeter quelque lumière sur la limite qui sépare l'initiative prophétique de l'immutabilité mosaïque. Quels sont les faits reprochés par l'impie Manassé au fils d'Amoz? « Moïse, lui disait-il, enseigne que l'homme ne peut voir Dieu de son vivant (2); et toi, tu oses te vanter d'avoir vu le Seigneur (3). Moïse déclare Dieu toujours accessible à l'homme, c'est-à-dire à ses invocations et à ses prières (4); et toi, tu as l'air de dire qu'il est parfois introuvable (5). Moïse promet aux justes la plénitude de leurs jours (6), mais sans addition; et toi, tu prétends avoir obtenu en faveur de mon père Ézéchias une augmentation de quinze ans (7). » Ce sont là ou jamais des questions de principes, des points fondamentaux, bases des idées les plus élevées en matière de théodicée, de providence et de rémunération. Ici l'identité de doctrine est de rigueur; mais ceci même nous prouve qu'en dehors de ces principes généraux, colonnes de la religion, le prophétisme n'est rien moins que condamné à s'immobiliser dans la lettre du Pentateuque. Nous ne pousserons pas plus nos investigations à ce sujet, qui tient étroitement au neuvième dogme, à celui de l'immutabilité de la loi, où il sera exposé dans tout son jour.

Finalement la tradition sanctionne-t-elle la théorie que nous avons développée sur la nature spéciale du mosaïsme et du prophétisme de même que sur leur connexité? Il suffit, pour répondre à cette question, de fixer les différents points de son enseignement original. Qu'y avons-nous trouvé? Transformation de la religion naturelle en religion positive, supériorité absolue de Moïse comme prophète-législateur, mission particulière du prophétisme, subordination des disciples au maître,

(1) Talmud, Maccoth, *u. s.*
(2) Exode, XXXIII, 20.
(3) Isaïe, VI, 1.
(4) Deutér., IV, 7.
(5) Isaïe, LV, 6.
(6) Exode, XXIII, 26.
(7) II Rois, XX, 6.

mais subordination intelligente, ni aveugle, ni fatale, qui laisse aux premiers une large et puissante initiative, constituant la meilleure et plus noble part de leur génie.

Nous touchons à la troisième phase du dogme, et nous allons en étudier la physionomie dans l'école théologique.

CHAPITRE III. — Le mosaïsme et le prophétisme dans l'école théologique.

§ 1er. *Saadia.*

Préambule. « Il pose d'abord en principe (1) que, ayant été « démontré que Dieu existe de toute éternité et qu'il se suffit à « lui-même, la création ne pouvait être de sa part qu'un acte « de bonté, de munificence, ainsi que cela a été établi à la fin « de notre traité sur la modernité du monde. Telle est aussi la « pensée de l'Écriture, quand elle qualifie Dieu de bienfaiteur « universel (2). Son premier bienfait, c'est incontestablement « l'existence même qu'il a dispensée aux êtres créés en les « tirant du néant, comme le dit le prophète des créatures d'é- « lite (3). Le second bienfait, c'est de nous avoir fourni les « moyens d'arriver au bien et au bonheur suprêmes, grâce à « ses commandements affirmatifs et négatifs (4). Ici se pré- « sente une objection contre laquelle la raison se heurte tout « d'abord : Dieu ne pouvait-il assurer à ses créatures le bien « et le bonheur sans les accabler de lois prescriptives et pro- « scriptives ; ne pouvait-il, dans sa bonté, les affranchir de si « pénibles efforts ? Non, répond l'auteur : les moyens que Dieu « a choisis et les labeurs qu'il a cru devoir imposer aux

(1) Saadia, les Croyances et les opinions, 3e traité. — De la nécessité d'une loi révélée.

(2) Psaumes, CXLV, 9.

(3) Isaïe, XLII, 7.

(4) Psaumes, XVI, 11.

« hommes sont seuls propres à les conduire à la béatitude.
« N'est-ce pas un véritable axiome de la raison que la récompense accordée au travail et aux efforts déployés en vue de l'obtenir doit être au moins le double de celle qui ne serait que le fruit de la pure générosité? Jamais on ne mettra sur la même ligne ces deux sortes de rémunérations. C'est, par conséquent, un véritable acte de bonté de la part de Dieu que de nous pousser vers la première rémunération, vers celle qui est le fruit de nos propres œuvres (1).

« L'auteur passe ensuite aux arguments donnés par la raison en faveur de la loi. Et d'abord, dit-il, Dieu nous a informés par ses prophètes que c'est sa volonté formelle de nous voir accepter sa loi, de l'observer et de l'exécuter d'un cœur parfait (2). Et, dès le principe, cette loi fut sanctionnée par des miracles opérés par ces mêmes prophètes et aussitôt acceptée par nos pères comme *criterium*. La raison vient ensuite confirmer ce fait historique, et nous démontrer la nécessité de ne pas rester sans loi positive, et voici comment : C'est un principe élémentaire, que tout bienfait mérite de notre part la réciprocité si notre bienfaiteur peut en avoir besoin, ou du moins la reconnaissance et des actions de grâces s'il est à même de se passer de nous. Or, cette gratitude qui nous est commandée par la raison, Dieu ne pouvait pas nous en abandonner entièrement le mode de réalisation; il devait nous indiquer les voies les meilleures par lesquelles nous pussions lui exprimer nos remerciements pour cet immense bienfait de l'existence que nous lui devons. C'est précisément ce qu'il a fait en réglant et en fixant les actes de notre culte. La raison interdit également d'insulter au sage ou de le maudir, quand même ce mauvais procédé ne lui porterait aucun préjudice réel; elle ne défend pas moins aux hommes de se faire réciproquement du tort, et au sage d'autoriser une pareille conduite; elle admet enfin que le sage impose aux hommes un pénible labeur auquel il at-

(1) Isaïe, XL, 10. (2) Deutér., XXVI, 16.

« tache une récompense, dans la seule pensée de les diriger « vers un but utile : rien de plus sensé, en effet, que d'être « utile aux autres quand il n'en résulte aucun préjudice pour « soi-même. Eh bien, c'est sur ces quatre règles ou préceptes « rationnels que sont calqués tous les commandements de « Dieu ; ils forment les quatre catégories suivantes : 1° l'obli- « gation de le connaître et de l'adorer d'un cœur parfait (1) ; « 2° la défense de se rendre coupable du crime de lèse-majesté « divine, bien que Dieu ne puisse nullement s'en ressentir (2) ; « 3° la défense de nous nuire réciproquement (3). Ces trois « séries de commandements constituent dans leur ensemble la « première partie de la loi. Pour la compléter, on peut y ajou- « ter, savoir : à la première série, le devoir de nous montrer « pleins de soumission et de respect envers Dieu ; à la deuxième, « la défense d'associer un être quelconque à la divinité, de se « parjurer en son nom, ou de prêter à Dieu des attributs indi- « gnes de lui ; à la troisième, l'obligation de pratiquer la justice, « la vérité, l'équité, de fuir l'homicide, l'adultère, la rapine, « la médisance, en un mot d'agir à l'égard de tout fidèle comme « nous voudrions le voir agir envers nous ; tous ces comman- « dements que nous venons d'énumérer, Dieu les a implantés « dans notre raison, nous inspirant une sympathie en quelque « sorte innée pour les prescriptions et une antipathie non moins « naturelle pour les prohibitions, et l'Écriture nous l'enseigne « par la bouche de la sagesse elle-même (4). La seconde partie « de la loi (identique à la quatrième catégorie rationnelle) « contient tous les commandements qui, au point de vue de la « raison, ne sont ni bons ni mauvais par eux-mêmes, mais que « Dieu nous prescrit ou nous défend dans le seul but de nous « faire acquérir, par le mérite de l'obéissance absolue, des « droits à une plus grande récompense (5). Le mérite et le démé- « rite de ce genre de prescriptions sont tout entiers dans l'ob-

(1) I Chron., XXVIII, 7.
(2) Lévit., XXIV, 15.
(3) Lévit., XIX, 11.
(4) Prov., VIII, 7.
(5) Isaïe, XLII, 21.

« servation et dans l'inobservation de la volonté divine ; à cet « égard elles se rattachent à la deuxième série de la première « partie. Pour peu qu'on y réfléchisse cependant, on ne peut pas « ne pas y découvrir une utilité partielle, quelque raison d'être, « de même que nous reconnaissons à celles de la première « partie une utilité évidente et une réalité toute rationnelle. »

Il revient ensuite sur la première partie, sur les lois rationnelles, pour en démontrer l'immense utilité pratique. « Rien « de plus sage à coup sûr, dit-il, que l'interdiction de l'homi- « cide, de l'homicide qui aboutit à l'extermination de la société « et à la ruine de la création, c'est-à-dire à celle de l'œuvre « de Dieu. Il en est de même de la luxure, compromettant la « dignité humaine, ravalant l'homme à la condition de la « brute, supprimant du même coup et le lien sacré de la « famille, et la voix du sang, et l'instinct de la propriété, et le « sentiment de sollicitude qui doit nous animer à l'égard de « la parenté collatérale. De même encore pour le vol, dont la « tolérance entraînerait la ruine du commerce, si tout un cha- « cun pouvait mettre la main sur ce qui lui plaît ; il est vrai que « finalement le vol se supprimerait lui-même, car bientôt il ne « resterait rien à voler. Rien de plus rationnel enfin que de « louer la vérité et de blâmer le mensonge : car qu'est-ce que la « vérité? La constatation d'une chose telle qu'elle est. Et qu'est-ce « que le mensonge? une expression qui n'est pas conforme à la « réalité des choses; et alors, les sens se représentant une « chose sous telle forme, et l'âme se la figurant sous une forme « opposée, il s'établit dans l'esprit deux modes, deux manières « d'être contradictoires, qu'il n'est pas possible de faire « coexister.

« Il est des hommes, poursuit l'auteur, qui, sans méconnaître « ce qu'il y a de rationnel dans nos quatre catégories de lois, « les rejettent cependant par ce motif que la suprême raison, « à les entendre, consiste dans la poursuite de l'agréable et « dans l'éloignement de tout ce qui est douleur, peine et souci. »

L'auteur se borne, pour le moment, à faire ressortir en quelques mots l'absurdité de ce système. « Ils prétendent donc,

« dit-il, que le bonheur n'est que dans l'agréable ; mais ce qui « fait l'agrément de l'un, n'est-ce pas souvent un sujet d'affliction et de malheur pour l'autre ? Le meurtre, le pillage, le « rapt des femmes, agrément pour le vainqueur, désespoir pour « le vaincu. Ces actes de violence seraient donc, en fin de « compte, un composé de sagesse et de sottise, sagesse pour « celui qui en jouit, sottise et folie pour celui qui en est la « victime. Mais tout acte qui serait le produit de la contradiction, c'est-à-dire de l'impossibilité, n'est que mensonge. Ce « qui est plus curieux encore, c'est que cette antinomie ne se « rencontrerait pas seulement dans deux ou plusieurs personnes ; non, vous la découvririez dans un seul et même individu. Celui qui goûterait, par exemple, du miel empoisonné, « commettrait un acte tout à la fois sensé et stupide : sage « quant au miel, qui est doux ; stupide par rapport au poison, « qui le tue.

« Passons maintenant, continue l'auteur, à la seconde partie de la loi, qui n'est pour la raison ni permise ni défendue, « et que la loi déclare licite, illicite ou obligatoire : tels sont les « jours consacrés, comme le Sabbath et les fêtes, les hommes « consacrés, les pontifes et les prophètes, les aliments prohibés, les mariages prohibés, les séparations qui sont les conséquences de certains contacts impurs. Il est vrai que, pour « cette catégorie de commandements, le but essentiel, c'est « l'obéissance à la volonté de Dieu, obéissance qui nous vaudra ses bonnes grâces ; mais cela n'empêche pas la plupart de « ces ordonnances d'avoir leur utilité et leur cause propre (1). « C'est ainsi que la consécration des jours de fête a pour premier « résultat de nous procurer le repos après le travail, puis de « nous donner des loisirs dont nous devons faire profiter notre « instruction, puis de nous porter à prier Dieu avec plus de

(1) Les considérations qui suivent sur les motifs des lois révélées appartiennent au principe de la causalité des lois divines, dont il sera traité spécialement dans le neuvième dogme. Mais leur peu d'étendue nous a déterminé à leur conserver la place qu'elles occupent dans le cadre de l'auteur.

« ferveur, enfin de provoquer les convocations saintes, les « réunions religieuses. C'est ainsi que la consécration du « pontife et du prophète a pour but de nous gratifier d'un « dispensateur de la sagesse, d'un *intercesseur* auprès de Dieu, « d'un guide bienveillant, propre à faire aimer aux hommes « le chemin droit et à les y diriger. C'est ainsi encore que « la défense de manger certains animaux a pour objet de « supprimer toute assimilation d'un être quelconque avec « Dieu; il ne serait guère convenable, en effet, soit de man- « ger, soit de déclarer impur ce qui serait susceptible de la « moindre analogie avec Dieu; puis de couper court à toute « idolâtrie animale, par la raison bien simple qu'on ne saurait « adorer ce que nous mangeons, pas plus que ce qui nous con- « tamine par son contact. Les mariages prohibés tendent, « de même que la défense de l'adultère, à arrêter les ravages « de la débauche, ravages qui deviendraient aussi funestes « qu'inévitables si les mariages entre proches parents, vivant « habituellement ensemble, n'étaient pas interdits. Les impu- « retés et les purifications conduisent d'abord à la mortifica- « tion de la chair, puis à l'amour de la sainte prière, qui nous « sera d'autant plus chère que nous en aurons été privés pen- « dant quelque temps; enfin à la vénération du sanctuaire, « dont notre état de souillure nous aura tenu à distance pen- « dant quelque temps, mesure propre à fortifier en nous la « crainte de Dieu. On pourrait étendre cet ordre de considé- « rations à la plupart des lois révélées : toutes elles nous « offrent des exemples d'utilité, des modèles de morale et de « sagesse pratique; tout a sa raison d'être dans le bon plaisir « de Dieu, bien que ces causes soient le plus souvent inacces- « sibles à nos esprits bornés (1). »

Après avoir retracé à grands traits le caractère général et la nécessité de la loi, l'auteur passe à la mission prophétique. Il commence par en établir la nécessité. « Il est des hommes, dit- « il, qui affichent la prétention de croire leur raison suffisante

(1) Isaïe, LV, 9.

« pour les diriger dans la voie du bien et du mal, et, par suite,
« ils contestent la nécessité d'une mission prophétique. Après
« avoir bien médité là-dessus, dit l'auteur, je me suis dit tout
« d'abord que si vraiment il en était ainsi, Dieu, qui proba-
« blement en sait plus long que ces prétendus sages, se serait
« dispensé de nous envoyer des prophètes, lui qui ne fait rien
« d'inutile. Mais il est facile de démontrer que ces envoyés de
« Dieu sont indispensables, non-seulement quant aux lois
« *révélées*, mais encore par rapport aux lois rationnelles, les-
« quelles ne pourraient recevoir leur forme définitive sans
« l'intervention de ces messagers divins acceptés par les hom-
« mes. Quelques exemples en seront la meilleure démonstra-
« tion. La raison reconnaît le devoir de remercier Dieu de
« ses bienfaits; mais sait-elle déterminer la forme, la durée,
« le moment et le mode de ces actions de grâces? Il fallait
« donc des hommes de Dieu pour arrêter la formule et l'heure
« propice de la prière, non moins que les dispositions
« qu'on doit y apporter. La raison repousse aussi l'adultère,
« mais nous dit-elle quand il y a adultère? C'est ce qu'ont fait
« les envoyés de Dieu, grâce à la fixation des lois matrimo-
« niales. De même encore pour le vol, que la raison condamne
« assurément; mais sait-elle trouver en elle-même les règles
« qui constituent la propriété, telles que le travail, l'acquisi-
« tion, l'héritage, la prise de possession (*hefker*), l'échange,
« l'engagement verbal, et tant d'autres dispositions législatives
« qu'il serait trop long d'énumérer, et que les prophètes ont
« pris soin de fixer et d'arrêter irrévocablement? De même
« encore pour les sévices corporels, plus ou moins graves,
« plus ou moins répréhensibles, réclamant un certain classe-
« ment selon leur genre plus ou moins délictueux, tantôt une
« simple amende, tantôt la bastonnade, tantôt les deux réunies.
« Pouvait-on laisser à la raison individuelle le soin d'édicter
« ces lois pénales? Mais alors il y aurait autant de législations
« que d'opinions personnelles; nul accord, point de consente-
« ment général, sans compter l'indispensable nécessité de
« cette intervention d'en haut pour les lois révélées pures.

Des signes qui caractérisent le prophète. — « La nécessité de « la révélation prophétique étant admise, il importe de savoir « comment et par quels signes les hommes sauront reconnaître « l'envoyé ou le prophète. Les hommes ne font aucune diffi- « culté de reconnaître leur impuissance à changer n'importe « quelle loi physique ; ils avouent que ce pouvoir n'appartient « qu'à Dieu seul, qui, dès l'origine de la création, a forcé les « éléments épars à se réunir en dépit de la force répulsive qui « les faisait réciproquement se fuir, à se dépouiller de leur in- « dividualité, à se fondre ensemble de façon à devenir une « nouvelle substance, toute différente de ce qu'ils étaient à « l'état primitif ; à devenir, par exemple, homme ou plante. « Dans ces transformations primordiales les hommes recon- « naissent l'empreinte d'un créateur unique et universel. Or, « tout prophète, choisi directement par Dieu, reçoit de lui « comme signe indélébile de sa mission la faculté de changer « telle ou telle loi de la nature. Il commande au feu de cesser « de brûler, à l'eau de ne plus couler, au soleil de s'arrêter im- « mobile au milieu de sa course ; il procède à vue d'œil à la « transmutation des corps, il change l'eau en sang et le sang « en eau. Lors donc que le prophète se présente à nous investi « du don de faire des miracles, il mérite confiance et respect, « la sagesse infinie ne pouvant pas octroyer cette faculté extra- « ordinaire à quelqu'un qui n'en serait pas digne. Tout cela « nous est amplement enseigné par la vie de Moïse, par ses « nombreux miracles, longuement rapportés dans l'Écriture. « Mais à ce propos il importe de faire remarquer que Dieu n'o- « père ni ne laisse opérer un changement visible dans l'ordre « naturel sans en prévenir les hommes ; c'est cet avertissement « préalable qui provoque la foi en la prophétie. Constatons en « outre que nul bouleversement dans les lois de la nature ne « peut avoir lieu sans une cause apparente ; car, s'il en était « autrement, c'en serait fait du principe de stabilité. Il est évi- « dent que si Dieu pouvait changer, renverser les lois éter- « nelles sans motif, il n'y aurait plus ni foi ni certitude ; la so- « ciété vivrait dans des transes continuelles au sujet de ces

« perturbations possibles; témoignage et jugement seraient « frappés de nullité, eu égard à cet état de métamorphose per- « manente et fatale. Mais non, l'ordre physique est essentiel- « lement stable, et quand Dieu juge à propos de le modifier, « il en prévient les hommes. »

De la condition humaine des prophètes. — « Les prophètes « doivent être des hommes, et non pas des anges. D'abord, si « les prophètes étaient d'une nature angélique, comme nous « ignorons le genre de pouvoir départi aux anges, ce dont ils « sont capables ou incapables, les miracles opérés par des « prophètes-anges ne prouveraient rien. Il se pourrait que ces « miracles ne fussent pas autre chose que le produit de leur « puissance propre, qu'un acte de leur nature exceptionnelle, « c'est-à-dire que le miracle ne serait plus un miracle. Dieu « fait donc ses envoyés de simples humains comme nous, li- « mités dans leur puissance, sans action sur les lois de la na- « ture, et c'est par là que le miracle devient un signe irrécu- « sable de leur mission. Il fallait, pour le même motif, que les « prophètes subissent comme les autres hommes la loi de la « mort : s'ils vivaient éternellement, on dirait avec raison : « Ces « hommes vivent tout autrement que nous ; rien d'étonnant « qu'ils fassent des choses que nous ne pouvons pas faire. » Et « la foi aux miracles serait encore perdue. Ils ont aussi les « mêmes besoins physiques que le commun des hommes, en « matière d'alimentation et même de cohabitation des sexes ; « ils sont soumis, comme tout le monde, aux infirmités corpo- « relles, à la pauvreté, à toutes les vicissitudes humaines en « général. Car, s'ils ne l'étaient pas, on opposerait toujours à « leurs miracles les différences de leur nature d'avec la nôtre. « C'est donc une véritable marque de la sagesse suprême d'a- « voir fait les prophètes en tout semblables au commun des « hommes, sauf le privilége de faire des miracles. Aussi ne « sont-ils pas constamment habiles à faire des prodiges ou à « prédire l'avenir, la permanence de cette faculté pouvant en- « core faire croire aux masses que ce sont des hommes d'une « nature exceptionnelle, tandis qu'en ne leur confiant le pou-

« voir des miracles et de la prédiction qu'à des époques et dans « des circonstances déterminées, Dieu nous avertit que ces « dons prophétiques émanent de lui et nullement de leur pro- « pre nature.

« Ce n'est pas sans motif, continue l'auteur, que nous avons « insisté sur le véritable caractère du prophétisme, les erreurs « et les hérésies étant très-nombreuses relativement aux pro- « phètes. Les uns n'admettent le prophète qu'affranchi de la « mort; les autres, qu'insensible à la faim et à la soif; ceux-ci « le déclarent inaccessible à l'amour charnel; ceux-là, aux ac- « cidents ordinaires de la vie. D'autres encore veulent qu'il « sache tout, que rien ne lui échappe de l'œuvre de la créa- « tion. Or tout cela est faux et mensonger. Ce qui est vrai, « c'est que Dieu se maintient dans l'ordre physique et natu- « rel, pour les prophètes comme pour l'ensemble de la créa- « tion (1). »

Des signes particuliers de la mission prophétique. — « Il faut « aussi que le prophète reconnaisse lui-même à un signe quel- « conque, et avant que Dieu le députe vers les hommes, qu'il « est l'objet direct de la révélation divine. Ce signe doit ac- « compagner la communication prophétique depuis le com- « mencement jusqu'à la fin : ce sera une colonne de nuée, une « colonne de feu, ou une lumière extraordinaire et surnatu- « relle. C'est dans la vue de ce prodige que le prophète puise « la conviction que c'est Dieu qui lui parle. Il se peut que ce « signe soit visible pour tout le monde, et cela se pratiquait « ainsi pour la prophétie de Moïse, où tout Israël voyait la « nuée descendre sur la tente d'assignation, y rester tout le « temps que durait l'entretien de Dieu avec le législateur, puis « se retirer et disparaître (2). Il importe de remarquer que ce « signe accompagnateur est la condition *sine qua non* de toute « prophétie, qu'il soit mentionné ou passé sous silence par « l'Écriture. Nous citerons comme preuve la prophétie de « Samuel, à propos de laquelle la Bible ne fait mention d'aucun

(1) Ps. XXXIII, 4; Michée, IV, 12. (2) Exode, XXXIII, 9 et 10.

« prodige; nous savons cependant par ce qui est dit ailleurs, « qu'à l'exemple de la prophétie de Moïse et d'Aaron, celle « de Samuel était accompagnée de la colonne de nuée (1); il en « était indubitablement de même pour la plupart des pro- « phètes. »

De la valeur purement relative du miracle. — Il faut encore citer ici, bien que l'auteur la développe à propos du principe de l'immutabilité de la loi qui constitue le neuvième dogme, une considération des plus importantes sur les limites à poser à la créance au miracle. Voici comment il s'exprime (2) : « Il est des hommes qui disent : Puisque notre foi en la mission « de Moïse est fondée sur les miracles opérés par cet envoyé de « Dieu, ne faudrait-il pas donner créance à tout individu ap- « puyant sa mission sur des miracles? Grande erreur, s'écrie « l'auteur. Notre foi en Moïse n'a nullement pour fondement « ces miracles. *Notre croyance en cet envoyé de Dieu, comme « en n'importe quel prophète, est basée sur l'utilité et l'excel- « lence de ses enseignements.* Si ce que le prophète nous an- « nonce de la part de Dieu nous paraît juste et raisonnable, « nous lui demandons des preuves de sa mission ; mais s'il ve- « nait à nous prêcher quoi que ce soit de contraire à la saine « raison ou à la tradition véridique, nous ne réclamerions ni « n'accepterions de lui nulle preuve : il n'y a pas de preuve qui « tienne contre le néant. La manière de procéder en fait de « prétention prophétique ressemble à celle dont on use en ma- « tière de procès. Si Ruben, par exemple, réclame à Schiméon « une somme de mille pièces d'or, le juge demandera au pre- « mier de produire ses témoins, et si les témoins confirment la « déclaration de Ruben, le juge y fera droit et condamnera « Schiméon à payer. Mais que Ruben prétende avoir prêté à « Schiméon un fleuve, le Tigre (Hidékel), le juge se dispensera « de faire citer des témoins, eu égard à l'absurdité de la récla- « mation. Eh bien, il en est absolument de même à l'égard des « prophètes. Qu'un prophète vienne nous dire de la part de

(1) Psaumes, XCIX, 7.

(2) Les Croyances et les Opinions, *u. s.*, § 15.

« Dieu : « Vous devez jeûner tel ou tel jour, » nous lui demanderons des preuves de sa mission ; et s'il les produit, nous nous y soumettrons. Mais s'il venait nous dire : « Dieu nous ordonne de nous livrer au vol, à la luxure, » ou bien : « Dieu va de nouveau amener sur la terre un déluge universel, » ou enfin : « Dieu a créé le monde durant une année, » nous nous garderions bien de lui demander à prouver une assertion contraire soit à la raison, soit à l'histoire sainte. Mais, persistera-t-on à dire : « Et si ce prophète passe outre, et s'il nous étonne par la grandeur de ses prodiges, que lui répondrons-nous ? « Nous lui ferons la réponse que voici : « Dites-nous si la pratique du bien et l'abstention du mal sont, oui ou non, prescrites par la saine raison: » S'il dit oui, *alors les miracles ne sauront prévaloïr contre la raison ;* s'il dit non, s'il soutient que ce sont des prescriptions purement arbitraires, sans fondement dans la raison universelle, alors il est frappé de démence, et nous pouvons nous dispenser de discuter avec lui. »

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DE SAADIA.

On peut résumer la doctrine de Saadia en deux points principaux, qui sont : 1° le but de la révélation, 2° les moyens qui servent à la manifester. Il s'occupe d'abord du but, comme étant le point important, celui que nous avons le plus d'intérêt à reconnaître. Après un préambule qui, nous l'avons vu par les dogmes précédents, est dans la manière de l'auteur, et qui présente un caractère plutôt philosophique que religieux, il s'efforce de mettre en lumière la nécessité de la révélation. Une loi, une ligne de conduite bien tracée, une règle sûre et invariable, sont indispensables à l'homme pour ses rapports tant avec Dieu qu'avec la société. De là une division naturelle de la loi en deux parties principales : 1° *lois rationnelles*, 2° *lois révélées*. Ce n'est pas à dire, a-t-il hâte d'ajouter, que les lois révélées soient irrationnelles ; elles sont conformes à la raison

dans leur ensemble et même dans leur détail : dans leur ensemble, parce qu'il n'y a rien de plus sensé, rien de plus logique que de s'empresser de plaire à Dieu, de faire sa volonté, lors même qu'on n'en connaît pas les motifs, et de témoigner ainsi de la reconnaissance que l'on ressent pour ses innombrables bienfaits; dans leur détail, parce que toutes ou presque toutes, pour peu qu'on les étudie, nous offrent des leçons utiles et morales. Ici l'auteur aborde le principe de la causalité des lois, qui occupe une place si considérable dans la théologie de Maïmonide et qui sera de notre part l'objet d'une étude spéciale. Mais nous devons signaler l'élévation de la thèse de Saadia, n'admettant rien d'irrationnel ni d'illogique dans le domaine de la loi. Il insiste tellement là-dessus, qu'on pourrait à la rigueur réduire toute la loi à une seule catégorie, à celle des lois rationnelles, les lois révélées l'étant au même titre. L'auteur nous semble moins heureux quand il cherche à démontrer la nécessité de la révélation, même pour les lois purement sociales, par la raison que l'homme ne saurait trouver la juste mesure de ces lois ; car, en forçant ce raisonnement, on aboutirait à la divinité de toutes les législations humaines, des codes de tous les peuples, conclusion qui à coup sûr n'était pas dans sa pensée. Un autre lien entre les lois rationnelles et les lois révélées, c'est que l'accomplissement des unes et des autres est la plus noble manifestation de notre soumission et de notre respect envers la sagesse et la bonté infinies. Nous arrivons ainsi à l'unité de la loi, unité dans le sujet, qui est la raison divine réduite en préceptes et en prescriptions ; unité dans l'objet, qui est le mérite égal de toutes les pratiques religieuses ou morales, et leur droit égal à la bienveillance de Dieu.

2° En ce qui concerne les moyens de la révélation, ils consistent dans la mission d'un envoyé divin, ayant pour instruments le miracle, la prédiction et le signe qui accompagnent la mission. Nous avons peu de chose à dire des deux derniers points, que Saadia lui-même se contente d'indiquer, mais nous devons nous arrêter quelque peu à sa théorie du miracle. Tout en regardant le don du miracle comme une prérogative

du prophète ayant pour objet de le faire reconnaître du public, tout en lui attribuant la faculté de suspendre ou de modifier une des lois de la nature, il est loin de prendre le miracle pour le *criterium* de la prophétie ; il n'en reconnaît d'autre que l'utilité et l'excellence des enseignements prophétiques. Que si le prophète vient attaquer une des bases fondamentales de la religion et de la morale ou s'inscrire en faux contre un récit de l'histoire sainte, il faut le repousser, lui refuser toute créance, dût-il déployer à l'appui de ses assertions des miracles semblables à ceux de Moïse. Ce n'est pas précisément une doctrine nouvelle ; elle a ses racines dans l'Écriture, qui condamne formellement tout prophète parlant en faveur de l'idolâtrie, en dépit des prodiges qu'il accomplirait (1). Mais, le premier, Saadia a généralisé ce principe en étendant l'application à la morale et à tout ce qui serait incompatible avec le bon sens et la raison universelle. Pour lui, le miracle est à l'arrière-plan ; ce dont il se préoccupe, ce qui doit avant tout attirer l'attention, ce n'est pas le merveilleux, mais le naturel ; la véritable pierre de touche, c'est la valeur intrinsèque de l'action prophétique, indépendamment de l'échafaudage de miracles sur lequel on voudrait l'élever ; à tel point que les prodiges nombreux, extraordinaires, permanents, de Moïse ne sauveraient pas sa doctrine de l'oubli et de la destruction si elle ne se soutenait par son caractère d'évidence et son éclatante vérité. Aussi a-t-il soin de limiter le champ du miracle, de n'en admettre la réalité que dans des cas rares et d'urgente nécessité ; encore doit-il s'annoncer par un avertissement préalable, comme cela se pratique généralement chez les prophètes. Mais jamais suspension ou modification d'une loi de la nature, si légère fût-elle, ne saurait être le produit du caprice ou de la fantaisie du prophète ; car ce ne serait rien moins qu'ébranler dans ses fondements la stabilité de l'ordre de la création.

Ce qui mérite encore d'être remarqué dans la théorie de Saadia, c'est ce qu'il dit de l'humaine nature et de l'humaine

(1) Deutér., XIII, 2-6.

faiblesse du prophète, lui déniant, sauf le miracle, toute prérogative surhumaine, le réduisant aux modestes proportions de tout mortel, soumis à tous les besoins et à tous les accidents de la vie. Mais n'est-ce pas diminuer le prophétisme? C'est l'agrandir, au contraire, par cet incessant contraste entre sa faiblesse physique et sa puissance intellectuelle et morale. Plus on est retenu par les chaînes de la matière, plus il est noble de les dominer par la conscience et le génie; plus on approche du niveau du vulgaire, plus on est propre à lui parler et à l'entraîner sur ses pas.

L'idée dominante du système de Saadia, et qui en fait aussi la grandeur, c'est la place considérable qu'il assigne à la raison au sein même de la révélation, opérant une véritable pondération entre le merveilleux et le naturel, n'admettant le surnaturel que tout autant qu'il n'est pas en désaccord avec les idées éternelles de vérité, de justice et de sainte pudeur. Tel est pour lui le *criterium* de la loi et des prophètes.

On remarquera dans l'exposé de Saadia une lacune : il ne dit rien ou presque rien de la supériorité de Moïse sur les autres prophètes, ni de la mission spéciale de ce dernier, dont il traite sommairement à propos de la délivrance future.

§ 2. *Ba'hya.*

CHAPITRE PREMIER. — *De la nécessité d'une impulsion dirigeant l'homme vers l'adoration divine* (1). — « La nécessité « d'une impulsion propre à nous porter vers l'adoration divine « est incontestable. L'homme est tenu au culte de la divinité « de par la raison et l'entendement; mais comme il s'écoule « un laps de temps plus ou moins considérable entre le moment où il reçoit les bienfaits de Dieu et celui où il com- « mence à en avoir conscience, il a besoin d'être poussé vers « le culte tant extérieur qu'intérieur, sous peine de rester sans

(1) Les Devoirs du cœur, 3e traité. — De l'Adoration divine.

« religion tant qu'il ne jouit pas de la plénitude de sa raison.
« Or, cette impulsion existe, elle est de deux sortes : 1° naturelle et innée, implantée dans l'entendement de chacun dès sa naissance ; 2° acquise et révélée ; telle est la Thora ou la loi que c'est la mission du prophète de nous enseigner, et par elle nous apprenons comment nous devons adorer le Créateur »

CHAPITRE 2. — *Égale nécessité de l'impulsion interne et de l'impulsion externe.* — « Ces deux impulsions sont d'une égale nécessité. En effet, la première, ayant sa source dans la raison, serait insuffisante si elle était privée de l'appui de la seconde, sous trois rapports. Le premier obstacle à l'adoration divine est dans la nature même de l'homme, dans sa composition d'éléments divers et hétérogènes, toujours en lutte les uns avec les autres, et notamment dans l'éternel antagonisme de l'âme et du corps. D'un côté, Dieu lui a implanté des qualités et des propriétés avec lesquelles il doit procéder au développement et à la conservation physique soit de l'individu, soit de l'espèce humaine ; ces qualités et ces propriétés se résument dans le sensualisme commun au règne animal dans sa généralité. De l'autre, il a doué l'homme de qualités et de facultés intellectuelles qui, contrairement aux premières, le poussent au mépris et à la séparation du monde matériel ; elles se résument dans l'idéalisme. Mais de ces deux genres de propriétés, c'est évidemment la première, c'est le sensualisme qui se développe d'abord : devenu notre familier dès l'âge le plus tendre, il a un tel avantage sur l'idéalisme qu'il parvient à gouverner la raison, à fermer les yeux de l'esprit, à anéantir en un mot les insignes de notre grandeur. De là, l'inévitable recours à des auxiliaires étrangers, propres à nous aider dans notre résistance aux mauvais penchants et aux passions brutales, à soutenir nos efforts pour la restitution de nos insignes et la préservation de la raison. Mais quels sont ces auxiliaires ? C'est la loi avec ses organes et ses prophètes, éclairés par la révélation. Le second obstacle à l'adoration divine, c'est que l'intelligence,

« substance spirituelle, émanation du monde spirituel, est « étrangère, dépaysée dans notre monde matériel et grossier. « La sensation, au contraire, produit des forces de l'organisme « et de la combinaison des éléments corporels, est chez elle, « dans son vrai domicile, soutenue et fortifiée par les aliments « comme par les autres jouissances sensuelles, de façon que « la raison, loin de trouver dans le corps aide et assistance, « voit tout conjuré contre elle. Évidemment elle succomberait « si elle ne trouvait quelque remède contre l'intensité de la « sensation ; ce remède spirituel, ce cordial de l'âme et des « mœurs, c'est la loi divine. La Thora emploie tour à tour la « diète et les réactifs : la diète, par l'abstinence de certains « aliments, vêtements, liaisons charnelles, possessions et ha- « bitudes qui ne pourraient qu'ajouter à la force des désirs ; « et les réactifs, au moyen des commandements touchant la « prière, le jeûne, l'aumône, la charité, sont propres à rendre « leur lustre aux insignes de la raison et à nous acheminer « vers la béatitude temporelle et éternelle (1). Enfin, le « troisième obstacle, c'est que la sensation est constamment « en exercice, ne se relâchant dans son activité ni jour ni « nuit ; mais de la raison on n'en use guère que pour la faire « travailler au profit de la sensation. Or, il est avéré que les « organes de la nature gagnent en force ou en faiblesse en « raison directe de leur activité ou de leur inertie. De là, d'un « côté, force croissante des sens, grâce à leur exercice conti- « nuel ; de l'autre, affaiblissement continu de la raison s'usant « dans l'oisiveté et la rouille. Il fallait donc à tout prix un « contre-poids à cette activité matérielle ; il fallait à la raison « un élément d'activité tout en dehors de l'organisme et du « sensualisme, et ce moyen a été trouvé dans la Thora, seule « apte à fortifier, épurer et polir la raison, puis à la débarrasser « de ce bandeau de la sottise, qui l'empêche, tant qu'on ne l'a « pas fait tomber, de voir les choses sous leur véritable aspect

(1) Psaumes, CXIX, 105; Prov., VI, 23; Ecclés., II, 13.

« et leurs justes proportions (1). Voilà donc trois obstacles — « antériorité, acclimatation, fonctionnement permanent des « sens — qui rendent indispensable le concours de la révé- « lation, contenant les lois tant *rationnelles* que *révélées*, véri- « table échelle dont le sommet touche à cette adoration spiri- « tuelle qui est la cause finale de la création du genre hu- « main. »

Chapitre 3. — *Définition de l'adoration divine; énumération des parties qui la composent et de leur mérite respectif.* — « L'a- « doration ou le culte consiste dans la soumission de l'obligé « au bienfaiteur, considérée comme expression de sa grati- « tude. Cette soumission est de deux sortes : 1° soumission « inspirée par la crainte ou par l'espoir, et pour aïnsi dire « forcée ; 2° soumission inspirée par la nature du devoir qui « nous oblige d'exalter et de glorifier celui dont nous dépen- « dons. La première a sa source dans l'*impulsion acquise ou* « *externe*, fondée sur le principe de la rémunération terrestre « et éternelle ; la seconde est le produit de cette *impulsion* « *innée*, implantée dans notre raison, coexistant avec l'union « même de l'âme et du corps. Ces deux genres d'adoration, « méritoires l'un et l'autre, sont également aptes à nous con- « duire à la béatitude éternelle, avec cette différence pourtant « que l'impulsion externe excite l'impulsion interne, et lui fait, « si l'on peut dire ainsi, la courte échelle. Mais le *culte ra-* « *tionnel* a sur le *culte réel* sept avantages que nous allons « énumérer :

« 1° Le culte fondé sur la loi révélée n'est pas toujours pur « et sincère; il arrive parfois qu'il n'a d'autre mobile que des « sentiments de flatterie, d'adulation ou d'ambition, comme « tout ce qui a sa source dans l'espérance ou dans la « crainte. Le culte rationnel, au contraire, ne peut être que « sincère, dégagé de tout ferment de fausseté et d'hypocrisie, « n'étant fondé ni sur l'espérance ni sur la crainte, mais plon-

(1) Psaumes, XIX, 8 et 9.

« geant ses racines dans la sagesse pure et dans la connais-
« sance des obligations de la créature envers son créateur.

« 2° Le culte révélé, se rattachant trop à ce sentiment de « l'espérance et de la crainte, n'aura jamais l'ardeur et la « spontanéité qui distinguent le culte rationnel, puisées dans « la conviction que l'âme ne peut pas ne pas recevoir une « récompense inappréciable, récompense qui consiste dans la « grâce divine.

« 3° Le culte révélé est bien plus extérieur qu'intérieur, « il se traduit en actes matériels plutôt qu'en nobles pensées; « le culte rationnel, par cela qu'il réside au fond de la con- « science, est bien autrement extensif, lui qui embrasse tous « les devoirs du cœur.

« 4° Le culte révélé est au culte rationnel ce qu'est le vesti- « bule au palais, le travail agricole au grain semé, le sol cul- « tivable à la rosée féconde et à la pluie fertilisante. Le fruit « qui sort de cette fécondation, c'est l'adoration vraie, celle qui « ne repose ni sur l'espérance ni sur la crainte (1).

« 5° Le culte révélé a des limites bien arrêtées; il se com- « pose d'un chiffre fixe de commandements, qui sont au « nombre de six cent treize, tandis que le culte et les devoirs « rationnels sont illimités; il accuse sa présence par une pro- « gression journalière et continue. Chaque jour, en effet, il « nous fait mieux apprécier la bonté, la puissance et le gou- « vernement providentiels, et, par une conséquence logique, « fortifie dans la même mesure le sentiment de notre soumis- « sion et de notre humilité devant la grandeur infinie de « Dieu (2). Aussi y avait-il des saints, d'après ce que l'on nous « raconte, qui passaient toute leur vie dans l'état de pénitence, « par ce motif qu'ils comprenaient mieux chaque jour l'impuis- « sance de leur culte comparée à la grandeur de Dieu.

« 6° Le culte révélé dépend entièrement de notre volonté; « il ne fait jamais défaut à ceux qui le recherchent et qui y

(1) Aboth, I, 3.
(2) Psaumes, CXIX, 10, 33, 35, 96, 135; XIX, 3.

« tendent sérieusement. Mais le culte rationnel ne s'obtient pas « aussi facilement. On ne le possède qu'après de vigoureux ef-« forts et, eu égard à la faiblesse et à l'imperfection humaines, « au moyen d'une assistance de Dieu, de ce concours que David « sollicite avec de si vives et si longues instances (1)...

« 7° Le culte révélé ne nous apporte jamais une sécurité « pleine et entière, l'homme est si souvent exposé aux attaques « et aux mille stratagèmes de l'insatiable désir qui ne cesse de « guetter sa proie et de saisir le moment où il la prendra en « défaut! Le culte rationnel ne craint rien de ce côté, puisqu'on « n'arrive à se l'assimiler qu'après avoir triomphé dans le « combat de l'esprit avec la matière, c'est-à-dire après avoir « assuré la domination de la raison sur les sens; il est donc « fait pour nous inspirer une sécurité complète. Aussi ses « adeptes sont-ils hors des atteintes du péché (2).

« De son côté, le culte révélé présente sept avantages mar-« quants qu'il importe de faire connaître :

« 1° On sait que l'homme est composé d'un corps et d'une « âme : or, cette double nature nous expose au double danger « de sacrifier totalement ou l'esprit à la matière, ou la matière « à l'esprit, ou de couper le lien qui nous unit au monde intel-« lectuel pour nous vautrer dans la bestialité, ou bien de tran-« cher le nœud qui nous attache au monde sublunaire pour « nous envoler dans les régions de l'abstraction. Voilà donc « deux sortes d'*exclusivismes*, deux tendances blâmables, « parce qu'elles aboutissent à l'anéantissement soit de ce « monde-ci, soit du monde futur. C'est pourquoi Dieu, dans sa « bonté et sa sollicitude pour l'homme, lui a donné le moyen « de s'orienter dans les deux mondes. Il lui a tracé la voie qui « occupe tout juste le milieu entre l'esprit pur et la matière « brute. Quelle est cette voie juste et véridique? C'est précisé-« ment la loi révélée, veillant à nos actions tant ouvertes que « secrètes, nous préservant ici-bas des passions coupables, en

(1) Psaumes, CXIX, col. (2) Prov. XII, 21.

« même temps qu'elle nous réserve là-haut les récompenses « éternelles (1).

« 2° L'impulsion rationnelle n'a rien de commun avec le « culte pratique; elle ne provoque ni prière, ni jeûne, ni actes « de charité, tels que la dîme et l'aumône; elle ne nous apprend « rien sur l'étendue et la proportion des peines dont est frappé « le non-accomplissement de ces pratiques. Ces limites ont été « tracées et fixées par la loi et les prophètes; elles ont fait ce « culte extérieur qui aboutit à l'adoration divine (2).

« 3° Le culte rationnel ne comporte pas une application « identique à tous les hommes, eu égard au peu d'aptitude in- « tellectuelle chez quelques-uns et à la grande diversité chez « tous. Le culte révélé embrasse et met sur la même ligne tous « ceux qui sont justiciables de ses lois, si grande que soit la « différence de leurs dispositions intellectuelles. De plus, « celles-ci peuvent changer et se modifient réellement dans un « seul et même individu, gagnant d'un côté et perdant de « l'autre, et cette modification dans les facultés implique la « transformation de la raison elle-même. Le culte révélé est « *un*, immuable, toujours identique à lui-même, s'appliquant « indistinctement à l'enfant, à l'adolescent, au vieillard, à « l'homme d'esprit, au sot, n'importe la diversité de pensées « et d'intentions qui président à ses actes (3).

« 4° C'est un principe généralement reconnu que les actes « de notre culte doivent être en rapport avec les actes de bonté « dont nous sommes redevables à Dieu. Il s'ensuit que le « culte doit se modifier avec les époques et avec les peuples « qui auront ressenti d'une manière différente les effets de la « bienveillance divine. Tel peuple, objet plus spécial des « grâces d'en haut, aura donc un culte spécial, proportionné « à la reconnaissance qu'il doit à Dieu. Or, la raison n'a point « d'enseignements pour ce culte spécial. Prenons, par exemple, « la sortie d'Égypte, le passage de la mer Rouge et les autres

(1) Prov., XXII, 19-21.
(2) Ecclés., III, 14.
(3) Deutér., XXXI, 11 et 12.

« miracles qui accompagnaient ces grands faits hitoriques;
« assurément, ces bienfaits exigent de nous une adoration
« toute particulière, en échange de laquelle Dieu a bien voulu
« nous assurer le bonheur temporel et spirituel. Mais seule la
« loi révélée nous fait connaître la nature de ce culte et les
« conséquences qui en découlent pour nous (israélites) (1).

« 5° Le culte révélé forme comme une école préparatoire au
« culte rationnel. Seul il est à la portée de l'enfant qui a be-
« soin d'être initié, dirigé, préservé contre les passions, tant
« que sa raison n'a pas atteint le degré voulu de force et de so-
« lidité ; seul il est approprié à la condition de la femme,
« voire même de l'homme à l'esprit superficiel, à qui leur rai-
« son faible et sans nerf ne saurait servir de guide sûr, éclairé.
« De là la nécessité d'une *direction moyenne* que tous soient
« en état de supporter et de suivre; c'est bien pour ce motif
« que les religions tournent généralement autour des pôles de
« l'espéranee et de la crainte. Accomplir ce culte révélé avec
« zèle et dévouement, c'est acquérir à la fois et le titre
« d'homme pieux et parfait, et des droits aux récompenses di-
« vines. Mais ceux qui vont plus loin, qui savent s'en servir
« comme d'un marchepied pour s'élever à la hauteur du culte
« rationnel, monteront au rang de prophètes et d'élus, et mé-
« riteront dans ce monde la satisfaction pure et sans mélange
« que donne l'adoration vraie, dans l'autre la jouissance de
« la lumière suprême, délectable et indéfinissable (2).

« 6° La loi révélée contient des prescriptions dont la raison
« est inhabile à se rendre compte : telles sont les lois du culte
« pratique et certaines généralités rationnelles. Il devait en
« être ainsi à cause de l'état moral du peuple au moment de la
« révélation sinaïque, encore trop asservi aux instincts et ap-
« pétits brutaux pour pouvoir s'élever à une certaine hauteur
« spéculative. *De là la nécessité d'assimiler les lois rationnelles*
« *aux lois révélées et de les ranger sous le même principe d'au-*

(1) Exode, XIX, 4-6.

(2) Jérémie, XV, 16; Ps. LXIV, 11; Zacharie, III, 7; Ps. XXXI, 20; Isaïe, LXIV, 3.

« *torité*. Les esprits solides, sains et doués de discernement « sauront bien faire le départ entre ces deux catégories, tandis « que les intelligences faibles accepteront le tout à titre de loi « positive et révélée, et c'est ainsi que tout le monde atteindra « le but (1).

« 7° Le culte révélé, fondé sur ses miracles visibles et tangi- « bles, est accessible à tous les hommes, personne ne pouvant « aller contre l'évidence qui frappe les sens. On ne saurait « vraiment trouver mauvais que la connaissance de Dieu repose « sur la base des preuves sensibles et des preuves rationnelles, « au lieu de s'appuyer sur la base unique de l'impulsion natu- « relle et innée. Voici maintenant la gradation qui existe en « matière de culte révélé : l'appréciation des bontés générales de « Dieu ne va pas au delà d'un culte général et rationnel ; mais « l'appréciation de la bonté que l'on pourrait appeler *nationale*, « de celle par laquelle il lui a plu de distinguer un peuple « parmi les peuples, aboutira à un culte national; l'appréciation « des grâces plus spéciales dispensées à une tribu ou à une fa- « mille, par exemple le pontificat et le service des lévites, pro- « voquera le culte pontifical et lévitique ; c'est ce qui nous ex- « plique le parallèle entre les vingt-quatre prescriptions et les « vingt-quatre prérogatives pontificales. Nous sommes amené « à conclure, par déduction logique, que tout individu qui « aura été de la part de Dieu l'objet d'une grâce ou d'une béné- « diction unique lui devra, en sus du culte général qui lui est « commun avec tout le monde, une adoration personnelle, « selon ses moyens et son degré d'intelligence, afin de remer- « cier Dieu de ses faveurs exceptionnelles et de se soustraire à « l'ingratitude flétrie par le prophète (2). Cette gradation existe « aussi dans le sens opposé, à savoir que l'indifférence et la « tiédeur en matière d'adoration divine passent du culte indi- « viduel au culte de la caste, du culte de la caste au culte na- « tional, du culte national au culte universel, de façon que,

(1) Prov. III, 17.

(2) Osée, II, 6.

« de chute en chute, l'homme tombe fatalement dans la condi-
« tion de la brute, et même au-dessous d'elle (1). »

CHAPITRE 4. — *Du culte révélé, de ses éléments constitutifs, et des différents degrés du culte pratique.* — « Ce que nous avons « appelé l'impulsion révélée consiste dans la vision dont Dieu « honore l'un de ses élus, avec la mission d'en faire part aux « autres hommes et de leur promettre, en cas de soumission, « des récompenses temporelles et spirituelles à titre de don « gracieux et de munificence divine. La loi révélée range « toutes les actions humaines sous trois chefs : 1° actes prescrits, « 2° actes prohibés, 3° actes permis. Les actes prescrits se sub- « divisent en deux classes : 1° devoirs du cœur, s'accomplis- « sant dans notre for intérieur, tels que la croyance à l'unité « de Dieu, la parfaite sincérité du cœur à l'égard de Dieu, la « confiance en lui, la résignation par amour de lui, la soumis- « sion volontaire à ses décrets, la foi dans le prophète et dans « sa mission, la crainte de Dieu et l'observation de ses lois, le « culte contemplatif, l'appréciation de ses bontés infinies, etc. ; « 2° devoirs mixtes, internes et externes à la fois, tels que le « parfait accord de la parole avec la pensée, la lecture et la mé- « ditation de la Thora, le jeûne, l'aumône, le chômage pen- « dant les sabbath et fêtes religieuses, Suka, Loulab, Tzit- « zith, etc Les prohibitions offrent la même division : elles « sont internes ou externes : aux premières appartiennent « l'association mentale d'un être quelconque avec Dieu, l'ado- « ration hypocrite, le désir de faire ce qui déplaît à Dieu, l'or- « gueil, la vanité, le dédain des hommes, le mépris des pro- « phètes et de leur enseignement, la répugnance pour le bien « et les gens de bien, le penchant pour la mauvaise société, « l'envie, la convoitise, la malveillance, l'esprit de révolte « contre les décrets providentiels. Nous avons ensuite les pro- « hibitions externes : l'idolâtrie, le parjure, le mensonge, la « délation, les aliments et les unions défendus, l'homicide, etc. « Enfin le permis ou le licite est de trois sortes : le nécessaire,

(1) Isaïe, I, 3 ; Ps. XXXIX, 20.

« le superflu et la privation. 1° Le nécessaire embrasse tout ce « dont l'homme ne saurait se passer impunément en fait de « nourriture, de vêtements, de relations sociales, de rapports « avec le sexe, de commerce, etc. Ici la règle est d'user de « tous ces objets en vue de la satisfaction rigoureuse des be- « soins et même d'un certain comfort (1). — 2° Le superflu em- « brasse tout ce qui dépasse la limite du nécessaire et, par « suite, entre dans le domaine du trop plein : la gloutonnerie « l'ivrognerie, le luxe exagéré de l'habillement, l'habitation de « palais splendides, l'excès de paroles, l'ardeur pour les plaisirs « charnels, l'âpreté au gain et à la fortune, en un mot, tout ce « qui alimente le sensualisme; car on a bientôt fait de passer « la mesure, de sauter la barrière qui sépare le licite de l'illi- « cite (2). — 3° La privation, c'est-à-dire l'habitude contractée « de rester en deçà du nécessaire par rapport à la nourriture, « au vêtement, aux liaisons sociales et, en général, à toutes les « nécessités de la vie ; elle est de deux sortes : sainte ou mon- « daine ; elle est sainte quand elle nous est imposée par le désir « de nous rapprocher de Dieu, que c'est pour ce motif que nous « nous séparons du monde, et, dans ce cas, elle est louable et « méritoire (3) ; mais elle est mondaine lorsqu'elle a pour mo- « biles l'avarice ou une vaine gloriole, le désir de passer pour « saint. Alors elle est blâmable, puisque au lieu d'être l'expres- « du renoncement, elle ne fait que trahir un amour effréné du « monde et de ses vanités ; ce qui a fait dire aux sages : « Se « séparer du monde pour l'amour du monde, c'est vouloir « éteindre le feu avec de la paille. » Il est cependant un genre « de privation qui est toujours louable, c'est la privation de « parole et de sommeil (4).

« On pourrait réduire à trois les diverses catégories que « nous venons d'énumérer, lesquelles seraient : 1° le *prescrit*, « 2° le *prohibé*, et 3° le *nécessaire*, attendu que tout ce qui sort

(1) Psaumes, CXII, 8.

(2) Prov., XXIII, 20; X, 19; XIX, 1; XXXI, 3; Deutér., XIX, 19; Prov., XXIII, 4.

(3) Ecclés., VII, 4.

(4) Ecclés., V, 1; Prov., IV, 10.

« du cadre du nécessaire, par le plus ou par le moins, rentre « dans les catégories du *prescrit* si c'est pour un bon motif, ou « dans celle du *prohibé* si c'est par suite d'une mauvaise inspi- « ration. Mais, à tout prendre et pour peu que l'on médite sur « la nature du *nécessaire*, on peut soutenir qu'il est *prescrit*, « et cela dès l'origine de la création (1). Ainsi, en dernière « analyse, il ne reste que deux divisions générales, celle des « actes *prescrits* et celle des actes *prohibés;* car, accomplir ce « qui est prescrit, c'est faire le bien ; s'en abstenir sciemment « et volontairement, c'est faire le mal. De même pour ce qui « est prohibé : le faire, c'est faire le mal; s'en abstenir pour « l'amour ou la crainte de Dieu, c'est bien agir (2). Et puis, en « ce qui concerne la sphère du *licite*, agir avec mesure et con- « venance, c'est faire le bien (3); dépasser la juste mesure, « c'est faire le mal. Enfin, en fait de privations, s'en imposer « dans le but de comprimer le désir et de se rapprocher de « Dieu, c'est bien ; mais les endurer par des mobiles purement « mondains, c'est mal. Il n'y a donc, en définitive, que deux « sortes d'actions, les bonnes et les mauvaises; est réputé « sage celui qui, avant d'agir, pèse ses actes dans cette ba- « lance du bien et du mal, et qui, après y avoir appliqué toute « sa faculté de discernement, sait choisir le premier et aban- « donner le dernier (4)..... »

Après avoir ainsi étudié la loi en elle-même et dans son objet, l'auteur s'occupe des hommes qui sont appelés à la mettre en pratique ; il les divise en dix classes, suivant leur éloignement ou leur rapprochement de cette loi :

« 1° Les plus éloignés sont ceux qui, entraînés par leur « ignorance et leurs sens grossiers, méprisent la loi, n'y aper- « çoivent rien de divin, rien que des coutumes semblables à « celles de toutes les nations, ou des décrets de bon plaisir « propres à en imposer aux sots; subordonnant l'esprit à la

(1) Genèse, I, 28 et 29.
(2) Psaumes, CXIX, 3.
(3) Psaumes, CXII, 5.
(4) Psaumes, CXIX, 59 et 60; Ecclés., XII, 14.

« matière, ils rejettent le joug de la loi et substituent aux « rênes de la raison une licence sans frein (1).

« 2° Ceux qui, n'osant renier ouvertement les signes et les « miracles opérés par les prophètes de la façon la plus écla- « tante, élèvent des doutes sur le but réel de la révélation. Ils « veulent bien y reconnaître une règle de conduite pour ce « monde; ils admettent que l'action religieuse et morale du « prophète, corroborée par les miracles, se produit sous une « influence divine, mais ils rejettent le principe de la rémuné- « ration future. Nous leur opposerons, dit l'auteur, une double « réfutation, négative et affirmative : négative, en signalant « l'absurdité de cette assertion qui ferait de Dieu le complice « du faux prophète dont il sanctionnerait les mensonges par « le renversement des lois de la nature, renversement qui est « à coup sûr plus étonnant, plus étrange que la vision pro- « phétique elle-même. Voici maintenant notre réponse affir- « mative : Acceptons pour un moment leur opinion sur l'ac- « tion prophétique, il ne s'ensuivrait pas moins que nous « avons le devoir d'obéir au prophète, eu égard à l'impossi- « bilité de croire que Dieu procède soit au changement de « l'ordre naturel, soit à la réalisation de n'importe quel mi- « racle par l'intermédiaire d'un homme incapable de montrer « la route du bien et de la vertu. Lors donc que Dieu a choisi « un individu pour en faire le professeur du bien et du juste, « et qu'il lui plaît de confirmer sa mission par des miracles, il « est de notre devoir de nous rendre à son appel, corps et « âme; évidemment nous ne saurions lui accorder une obéis- « sance moindre qu'à l'autorité despotique, brutale, d'un roi « ou d'un gouverneur (2).

« 3° Ceux qui acceptent la révélation comme une vérité, y « reconnaissant un témoignage formel de la bonté divine « comme de sa sollicitude à diriger les créatures dans la bonne « voie, mais en restreignant l'application à cette vie ter- « restre. Ils rejettent les peines et les récompenses futures

(1) Prov., XVIII, 2.

(2) Prov., XXIV, 21; VIII, 5.

« parce que, prétendent-ils, il n'y en a nulle trace dans les « livres prophétiques, qui ne nous apprennent rien au sujet « d'une rémunération future. Mais, à part la démonstration « de notre maître Saadia dans son commentaire à la Bible, Lé- « vitique, chap. XXVI, les livres prophétiques nous offrent « des preuves aussi nombreuses que solides en faveur de cette « rémunération (1).

« 4° Ceux qui, tout en croyant à la révélation et à la rémuné- « ration future, se laissent emporter par l'amour du monde et « de ses jouissances, se servent de la religion comme d'une « amorce pour attraper les hommes, ne pratiquant que le culte « extérieur, auquel ni le cœur ni l'âme ne prennent la moindre « part (2).

« 5° Ceux qui, acceptant la loi avec toutes ses conséquences « y compris le dogme de la rémunération, se laissent trop aller « à la dérive mondaine, ou bien agissent trop sous la double « influence des récompenses divines et de la considération hu- « maine, et, par suite, tombent dans ce que l'on appelle l'hy- « pocrisie religieuse et le culte intéressé.

« 6° Ceux qui sont vraiment pénétrés de l'amour de Dieu « et du sentiment de ses perfections infinies; mais, privés de « toute notion du monde futur et de ses félicités, ils n'ont en « vue que les récompenses terrestres.

« 7° Ceux qui servent Dieu dans l'espoir de la double ré- « compense, temporelle et spirituelle, mais qui ne savent pas « s'élever jusqu'au culte désintéressé, jusqu'au culte de l'a- « mour pur (3).

« 8° Ceux qui adorent Dieu sous l'influence des terreurs du « châtiment, terrestre et éternel.

« 9° Ceux qui, sachant s'élever à la hauteur de l'adoration « pure et parfaite, pèchent cependant par le manque de pré-

(1) Ecclés., XII, 14; Malachie, III, 18-21; Isaïe, LXVI, 24; Ps. XXXI, 20; Zacharie, III, 7; Isaïe, LXIV, 3; LVIII, 8; Daniel, XII, 2.

(2) Jérémie, IX, 9; Isaïe, XXIX, 13.

(3) Aboth, I, 3.

« cautions nécessaires contre les causes désorganisatrices de « la religion et tombent dans la perdition sans savoir com- « ment (1). Cela faisait dire à un sage s'adressant à ses dis- « ciples : Si vous n'aviez pas de péchés, je craindrais pour vous « le plus grand des péchés, le péché d'orgueil et de vanité (2).

« 10° Enfin ceux qui, pleins d'une foi ardente dans la ré- « vélation et dans l'immortalité, ont soin de secouer le joug de « l'ignorance, comprennent ce qu'ils doivent à Dieu pour ses « grâces et bontés, s'adonnent entièrement à son culte, non « pas sous l'empire de l'espérance et de la crainte, mais sous « l'inspiration de la connaissance de Dieu et de l'intelligence « de ses perfections. Voilà le suprême degré de la piété ap- « puyée sur la révélation. Tel est le rang occupé par les pro- « phètes et les saints qui se donnent tout entiers à Dieu, con- « tractent avec lui une alliance indissoluble, lui sacrifient for- « tune, famille et vie, sans jamais broncher dans leur foi (3). »

L'auteur se livre ensuite à un travail analogue sur le culte rationnel, sous la forme d'un dialogue entre l'âme et la raison, que nous avons reproduit dans le cinquième dogme (4).

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DE BA'HYA.

Dans le long extrait que nous venons de donner du traité de l'adoration divine de Ba'hya, il est peu question de prophètes, de prophétisme, des manifestations et des modes de l'action prophétique. Ba'hya laissa de côté tous ces points théoriques, qui ne sont pas l'objet de ses études, pour s'occuper exclusivement de la nécessité de la révélation et de son influence sur la vie religieuse et morale. Plus d'une fois déjà nous avons eu l'occasion de marquer la tendance de ce théologien, préférant à la théorie pure, adoptée par Saadia, l'enseignement théorique dans ses rapports avec la pratique. Mais s'il

(1) Ecclés., X, 1; IX, 18.
(2) Prov., XVI, 5.
(3) Psaumes, L, 5.
(4) Voir Théodicée, p. 375-381.

porte son attention sur un seul côté de la révélation, il l'éclaire d'une lumière telle que tout le monde peut y voir clair. Nous ne sachons pas que l'école théologique, avant comme après Ba'hya, ait traité d'un point de vue aussi élevé et l'importance relative du culte rationnel et du culte révélé, et la raison d'être de leur alliance. Ces considérations sont toujours puisées dans l'observation profonde du monde physique et du monde intellectuel ; c'est ce qui leur donne tant de force et d'éclat. Quoi de plus vrai que le rapport de la double nature de l'homme, corps et âme, matière et esprit, avec un culte également double, interne pour l'âme, externe pour le corps, rationnel et spéculatif pour la pensée, pratique et palpable pour l'organisme? Quoi de plus vrai encore, quoi de mieux démontré que la nécessité d'une loi fixe, que l'efficacité d'une règle de conduite sûre et invariable, assez puissante, parce qu'elle vient d'en haut, pour dominer la force des mauvais penchants dont l'auteur se plaît à exposer le nombre et les armes redoutables; assez vaste, assez compréhensive pour embrasser dans son rayon toutes les individualités, depuis les esprits les plus vulgaires jusqu'aux intelligences d'élite? Quoi de plus vrai enfin que l'urgence de contre-balancer l'action prépondérante des sens sur la raison, dans la jeunesse pour tout le monde, dans la maturité de l'âge et dans la vieillesse pour une portion considérable du genre humain ; de lui faire contre-poids par une force équivalente, seule capable de faire pencher la balance de son côté, et de trouver cette force dans la loi révélée, s'opposant partout et toujours à la fougue des appétits grossiers, muselant la bête, calmant les ardeurs sensuelles, purifiant le désir en y versant une goutte de l'essence divine, sauvant la dignité de l'homme en substituant le service de Dieu à la triste et dépendante servitude des besoins et des caprices corporels?

Mais, il importe de le remarquer, tout en faisant si large la part de la religion positive, Ba'hya n'a nullement la pensée de lui sacrifier la religion naturelle, ce qu'il appelle *l'impulsion rationnelle*, de revenir sur sa doctrine antérieure, longuement exposée dans notre théodicée, notamment dans l'étude

sur le culte d'amour. Non, il ne cesse d'envisager le culte rationnel comme le couronnement du culte révélé. Qu'on en juge par sa manière de les qualifier l'un et l'autre : il appelle celui-ci le vestibule, celui-là le palais, le premier le marchepied, le dernier le trône. Ne dit-il pas que le culte révélé est au culte rationnel ce que l'écorce est au fruit, le sol à la semence qu'il doit faire fructifier? Vraiment on ne saurait affirmer ni maintenir en termes plus décisifs la suprématie finale du culte rationnel. Parmi les ingénieux et fins aperçus dont est parsemée la thèse de Ba'hya, nous n'en signalerons qu'un seul.— Cette loi de proportion qu'il établit entre le culte et celui qui en est l'objet, à savoir que le culte doit être en raison directe de la source des bienfaits et des grâces dont on est comblé; de là l'adoration spéciale qui incombe à Israël. Ba'hya pose ainsi le principe que nous avons développé dans la Théodicée (1), et qui consiste à voir dans l'élection d'Israël, moins une prérogative qu'une source de devoirs et d'obligations additionnelles. Et de ce principe il fait le point de départ de toute une hiérarchie religieuse, commençant par le culte routinier, mécanique, et aboutissant au culte des sages, des saints et des prophètes qui sont favorisés du don de l'inspiration.

Comme Saadia son maître, Ba'hya ne se borne pas à démontrer la nécessité de la loi en général, mais à son tour il tient à en tracer les grandes lignes et à ranger toutes les prescriptions légales sous quelques chefs principaux. Nous avons vu Saadia adopter les deux catégories de *lois rationnelles* et de *lois révélées ;* Ba'hya y substitue une autre classification, par le motif, sans doute, que cette distinction entre lois rationnelles et lois révélées est en opposition avec sa thèse sur l'unité de la révélation et de la raison, et que, dans son opinion, les lois rationnelles sont elles-mêmes des lois révélées, c'est-à-dire s'imposant à nous par un ordre d'en haut. Pour lui, toutes les actions humaines sont prescrites ou prohibées, ordonnées ou défendues : de là ses deux catégories définitives de lois d'ac-

(1) Voir Théodicée, p. 356-359.

tion et de lois de prohibition. Il croit cette division suffisante, en faisant observer que le *permis*, considéré dans ces trois branches — nécessaire, superflu ou privation, — rentre infailliblement dans la loi du prescrit et du prohibé. En effet, le nécessaire n'est pas seulement licite mais obligatoire ; quant au superflu, c'est un excès, et tout excès est répréhensible, c'est-à-dire défendu. Enfin la privation, selon le sentiment louable ou blâmable d'où elle procède, est ou juste et, par conséquent, recommandée, — ou excessive et, par suite, réprouvée. Cette classification, à côté de sa simplicité logique, offre l'avantage d'écarter de notre vie et de notre conduite toute action équivoque : partout et toujours, dans l'action comme dans l'inaction, dans la joie comme dans la souffrance, nous faisons le bien ou le mal, nous remplissons un devoir ou nous violons une obligation, nous obéissons ou nous désobéissons à Dieu. Profonde leçon, que de transformer la vie humaine tout entière en un long acte, tantôt d'adoration, tantôt d'infidélité à Dieu, et de mettre continuellement la créature en face de son créateur !

La loi révélée est donc, d'après Ba'hya, comme la raison d'être de l'humanité, et la loi de Moïse, grâce à ses hautes prescriptions religieuses et morales, serait l'expression à la fois la plus simple et la plus vraie de cette nécessité sociale. On ne saurait trop méditer le système de ce théologien : non-seulement il pose hardiment le problème, mais il ouvre la voie à la solution : nous voulons dire le problème de l'alliance entre la religion naturelle et la religion positive, entre le culte rationnel et le culte révélé.

§ 3. *Le Khozari.*

Ce théologien consacre à la révélation, envisagée au point de vue historique, presque la totalité de la première partie de son livre. Nous allons en extraire les fragments les plus importants en rapport avec notre sujet :

Le Khosari (1). « Comment s'est établie et affermie chez « vous cette croyance étonnante que Dieu, le créateur suprême « des corps, des esprits, des âmes, des esprits purs et des « anges, lui si élevé, si saint, au-dessus de toute conception « imaginable, et, par suite, infiniment au-dessus de la percep- « tion des sens, puisse entretenir des rapports directs avec la « pauvre nature qui s'appelle l'homme, et qui se rend plus « méprisable encore par son esprit de rébellion? Ce ne peut « être sa merveilleuse structure, celle du plus chétif vermisseau « accusant plus de merveille et plus de sagesse..... »

Le Haber (2). « La loi qui émane directement de Dieu, « contrairement au mode du développement successif en usage « pour les lois humaines, apparaît tout d'un coup dans sa per- « fection suprême : on peut lui appliquer le mot sublime de la « création — *Que la religion soit, et elle fut.* »

Le Khosari. « Tes paroles, ô Haber, ont de quoi frapper de « stupeur. »

Le Haber. « Mais la réalité n'est-elle pas plus stupéfiante « encore ? Voyez un peu comment les choses se sont passées : « Tout Israël, comptant six cent mille hommes faits, divisés « en douze tribus, était esclave en Egypte ; pas un seul n'avait « cherché à émigrer ou à fuir, et nul étranger n'était venu « se mêler avec lui. Et tous ces hommes attendaient avec pa- « tience l'époque fixée par Dieu aux patriarches pour la con- « quête du pays de Chanaan. Or, ce pays de Chanaan était « alors détenu par sept peuples arrivés à leur apogée de puis- « sance et de prospérité, offrant le plus frappant contraste « avec la misère et la dégradation d'Israël, qui gémissait sous « la main de fer de Pharaon moissonnant la jeunesse de ce « peuple infortuné, afin d'en arrêter le développement maté- « riel. Et c'est alors que Dieu envoie Moïse et Aaron, qui, « malgré leur faiblesse, tiennent tête au tout-puissant Pha- « raon par leurs miracles, leurs prodiges et le renversement « des lois de la nature. L'orgueilleux souverain ne peut ni

(1) Ire partie, n° 37. (2) Ire partie, n° 43.

« se cacher d'eux, ni leur faire du mal, ni se soustraire aux
« plaies qui frappent toute l'Égypte ; l'eau, la terre, les plantes,
« les animaux, et jusqu'au principe vital, tout est frappé.
« Puis, en un clin d'œil, à minuit précis, périssent tous les
« premiers-nés, à l'exception des Israélites, dont pas un seul
« n'est touché. Et veuillez bien remarquer que toutes ces plaies
« sont annoncées d'avance par des avertissements et des
« exhortations arrivant à jour fixe, s'en allant de même, prou-
« vant ainsi de la manière la plus péremptoire qu'elles sont
« des actes réfléchis d'une volonté suprême, qui agit comme il
« lui plaît et quand il lui plaît, et nullement le résultat d'une
« influence physique, astrologique, magique ou fortuite. Cette
« même nuit, tout Israël s'en va par l'ordre formel de Dieu,
« guidé par les deux colonnes de feu et de nuée, sous la di-
« rection de ses deux chefs, Moïse et Aaron, alors âgés de
« quatre-vingts ans. (Il importe de constater, dit l'auteur, que
« jusqu'alors Israël n'avait, en fait de culte pratique, qu'un petit
« nombre de prescriptions traditionnelles remontant à Adam
« et Noé, maintenues par Moïse dans sa loi.) Puis Pharaon se
« met à la poursuite de ses esclaves, qui en triomphent sans
« armes ni la moindre notion stratégique. C'est Dieu qui fend
« la mer, la fait traverser à pied sec par son peuple, y sub-
« merge Pharaon et toute son armée, et la mer rejette leurs
« cadavres aux yeux de tout Israël. C'est une longue et fameuse
« histoire. »

Le Khosari. « Voilà, en vérité, des événements surnatu-
« rels; il n'est que juste d'accepter toutes les prescriptions
« commémoratives de la sortie d'Egypte, dont la véracité est
« hors de conteste ; car on ne saurait l'attribuer pas plus à la
« sorcellerie qu'au charlatanisme, ou à une imagination sur-
« excitée. *Que l'on mette, si l'on veut, sur le compte de cette*
« *dernière les plaies, la division et le passage de la mer Rouge ;*
« *mais il est impossible d'imaginer la délivrance de l'oppression,*
« *la mort des oppresseurs, le partage de leurs dépouilles, la*
« *prise de possession de leurs tresors.* L'incrédulité obstinée
« peut seule soutenir une aussi absurde hypothèse. »

Le Haber. « Vient ensuite un miracle plus surprenant en-
« core : c'est le séjour d'Israël pendant quarante ans dans le
« désert aride où il se nourrit de la manne qui tombe journel-
« lement du ciel, le saint jour de sabbath excepté. »

Le Khosari. « C'est là un fait non moins incontestable. On
« ne s'aurait sérieusement s'inscrire en faux contre un fait qui
« a duré quarante ans, qui s'est accompli pour six cent mille
« pères de famille, qui se réalise durant six jours et dont les
« effets restent suspendus chaque septième jour. Le repos du
« sabbath, comme jour béni de Dieu, est pour vous réellement
« obligatoire. »

Le Haber. « Oui, l'observation du sabbath est fondée sur le
« miracle de la manne, et aussi sur le fait de la création en
« six jours, joints à un autre motif encore que je vais faire
« connaître. Il est à remarquer que, tout en croyant à la mis-
« sion de Moïse après tous les miracles opérés par lui, Israël
« se permettait encore de douter de la possibilité de rapports
« directs entre Dieu et les hommes ; il n'était pas encore bien
« convaincu que l'origine de la religion ne fût pas l'œuvre d'une
« impulsion et d'une conception purement humaines, fortifiées
« par un certain concours divin ; il avait de la peine à se rendre
« compte de la réalité d'une parole qui ne fût pas une émission
« de sons, l'effet d'un organe matériel, comme dans le cas ordi-
« naire. C'est donc pour extirper ce doute des cœurs que Dieu
« ordonne à Israël de se sanctifier, de se purifier de tout con-
« tact charnel, et de se préparer ainsi à l'audition de la parole
« divine. Le peuple, se conformant scrupuleusement à cette
« ordonnance, se met en état de recevoir directement la parole
« de Dieu. Le grand fait de la révélation s'accomplit au bout
« de trois jours, au milieu de grands prodiges, du tonnerre,
« des éclairs et des flammes enveloppant le Sinaï ; ajoutez que
« cette flamme immatérielle se maintient quarante jours con-
« sécutifs visible à tout le peuple (1), lequel voit en même
« temps Moïse y entrer et en sortir. Enfin il entend une forte

(1) Exode, XXIV, 17.

« et intelligible voix prononcer les dix commandements, qui
« sont comme la racine de la loi, et au nombre desquels figure
« la loi sabbathique déjà promulguée à l'occasion de la manne.
« Ce n'est donc pas d'un grand homme ni d'un prophète que
« le peuple reçoit le Décalogue, mais de Dieu directement. Il
« est vrai que les masses n'avaient pas la force d'esprit pour
« supporter longtemps ce spectacle extraordinaire; mais ce
« qu'il avait vu lui suffisait pour croire dorénavant à la mis-
« sion divine de Moïse, et il restait dès lors convaincu qu'il
« n'entrait dans cette vocation ni spéculation ni conception
« humaine. Il savait alors, à n'en plus douter, que la prophé-
« tie n'est pas ce que prétendent les philosophes, — *la pensée*
« *d'une âme épurée et en contact immédiat avec l'intellect*
« *actif* (1), — en communication avec l'esprit saint ou avec
« l'ange Gabriel, ou enfin le fruit de l'imagination qui, stimulée
« par cet intellect actif ou cet esprit saint, fait croire à l'homme,
« tantôt dans le sommeil, tantôt dans un état intermédiaire
« entre le sommeil et la veille, que quelqu'un lui parle, et
« qu'il entend ce quelqu'un, non par les oreilles, mais par
« l'âme, qu'il le voit, non par les yeux, mais par la pensée,
« phénomène qui lui fait dire ensuite que Dieu lui a parlé. —
« C'était donc le but comme le résultat de la révélation
« sinaïque de mettre à néant toutes ces théories subtiles,
« grâce surtout à l'addition d'autres faits miraculeux, tels que
« les deux tables de la loi, gravées de la main de Dieu sur une
« pierre précieuse, remises entre les mains de Moïse, reconnues
« de tout le peuple comme écriture de Dieu, au même titre
« qu'il avait reconnu dans les paroles prononcées du haut du
« mont Sinaï des paroles divines. C'est encore par l'ordre de
« Dieu que Moïse construit ensuite l'arche sainte et le taber-
« nacle qui subsistèrent pendant tout le cycle prophétique (2),
« c'est-à-dire un laps de temps de neuf siècles environ, jus-

(1) C'est presque littéralement la définition donnée par Maïmonide du sixième dogme; on pourrait voir dans ces paroles du Khozari une allusion satirique si elle n'était un anachronisme.

(2) I Rois, VIII, 9; II Chron., V, 10.

« qu'au jour de la défection du peuple de Dieu, suivi de la « disparition de l'arche sainte, de l'invasion de Nebuchadnet- « zar et de la première dispersion d'Israël. »

Le Khozari. — « Quand on vous entend dire que Dieu a *parlé* « directement à vos masses, qu'il leur a *écrit* des tables de « loi, etc., on a raison de vous imputer la croyance à la maté- « rialité de Dieu. Mais on ne saurait vous en vouloir d'une « croyance fondée sur des événements mémorables, positifs, et « vous êtes excusables de rejeter les démonstrations et les don- « nées rationnelles. »

Le Haber. — « *A Dieu ne plaise que notre loi contienne quoi « que ce soit d'incompatible avec la raison, rejeté par celle-ci « comme faux et impossible!* En effet, si le premier comman- « dement nous impose la croyance en Dieu, le second ne vient- « il pas nous interdire l'idolâtrie, et jusqu'à la confection de « statues, images, figures, en un mot toute représentation ma- « térielle de la divinité? Et comment ne mettrons-nous pas « Dieu au-dessus de la matière, quand nous le faisons même « pour quelques-unes de ses créatures, pour l'âme intelligente, « par exemple, qui est l'homme véritable? Ce Moïse qui nous « parle, qui nous conseille, qui nous dirige, est-ce sa langue, « ou son cœur, ou son cerveau, simples organes? Nullement: « le vrai Moïse, c'est son âme concevant, discernant, immaté- « rielle, en dehors de toute localisation, habile à reproduire « toutes les formes possibles des êtres créés, et, pour ce motif, « qualifiée par nous des mêmes termes que nous appliquons aux « anges et aux esprits purs. Est-il possible, par conséquent, « que nous donnions un corps à Dieu? Mais ce n'est pas une « raison de rejeter la tradition relative à la révélation. Confes- « sons notre ignorance des moyens dont Dieu s'est servi pour « faire résonner aux oreilles de nos pères des paroles quasi- « matérielles. Nous ne le comprenons pas; mais nous ne com- « prenons pas davantage la création *ex nihilo*, ou le retour de « l'existence au néant; ce sont les effets de sa toute-puissance. « Il n'est donc pas plus extraordinaire de reconnaître en Dieu « l'ouvrier qui a façonné la table de la loi et gravé dessus des

« caractères sacrés, que le Créateur produisant tout par sa seule
« parole, que l'architecte prenant les dimensions du ciel. Il a
« buriné ces tables comme il a fendu la mer, amoncelé les
« eaux en murs perpendiculaires à droite et à gauche de son
« peuple, tracé des routes larges et régulières, de vraies chaus-
« sées, au sein des flots. Il lui a plu de même de faire produire
« à l'air des sons arrivant spontanément à l'oreille du prophète,
« sous la forme de lettres et de mots propres à exprimer sa
« pensée à ce prophète ou aux masses réunies. »

Le Khazari. — « J'admets votre explication. »

Le Haber. — « Je ne prétends pas avoir retracé dans sa
« réalité le fait de la révélation ; il se peut que celle-ci soit bien
« au-dessus de notre degré de conception. Ce qu'il nous im-
« porte d'en tirer, c'est la conviction acquise par les specta-
« teurs de ce phénomène qu'il émanait de Dieu directement et
« sans intermédiaire, que c'était quelque chose de semblable
« au fait de la création du monde. Oui, la croyance à la révé-
« lation implique la foi en un Dieu créateur, tirant l'existence
« du néant, par le même procédé qui lui faisait produire les
« tables de la loi, la manne, etc. La révélation est donc la ré-
« futation patente des suggestions philosophiques comme de
« la théorie de l'éternité de la matière... »

Le Haber. — « Laissez-moi continuer à vous exposer la
« grandeur de ce peuple : il n'en faut pas d'autres preuves que
« le choix même par lequel Dieu daigne en faire son peuple
« de prédilection, que cet esprit divin qui alla jusqu'à se ré-
« pandre au sein des masses, au point que tout le monde s'é-
« leva au rang de prophète, jusqu'aux femmes, dont quelques-
« unes furent prophétesses, en considérant que, dans le prin-
« cipe, le don de prophétie constituait le privilége de quel-
« ques rares élus. Adam était un être parfait à tous égards,
« œuvre directe d'un créateur sage et puissant, fait d'une ma-
« tière choisie par Dieu et dans la forme voulue par Dieu,
« exempt des infirmités qui font obstacle à la perfectibilité hu-
« maine, telles que le germe vicié soit du côté paternel, soit
« du côté maternel, les aliments, l'éducation première, les

« influences climatériques, l'action de l'eau et du sol. Dieu « l'avait doué de la beauté et de la vigueur d'un jeune homme « à la fleur de l'âge, parfait de constitution et de qualités. A « ces avantages physiques il avait ajouté ceux d'une âme sans « défaut, d'une raison touchant aux limites extrêmes de la ca- « pacité humaine, enfin d'une faculté supernaturelle, divine, « propre à le mettre en rapport avec Dieu et avec les esprits « purs, à lui enseigner la vérité sans le moindre effort, et « comme par intuition. Il mérite donc bien le nom de *fils de « Dieu* dont il fut décoré, ainsi que tous ceux de sa race qui « lui ressemblèrent (1). Mais de tous les enfants qu'il avait en- « gendrés, le seul digne de lui être substitué ce fut Abel, tué « par Caïn jaloux de la supériorité de son frère. Cette dignité, « ou, pour mieux dire, cette noblesse spirituelle échut ensuite « à Seth semblable à Adam (2) et devenu à son tour le cœur, « le noyau, vis-à-vis duquel le restant de la postérité adamique « n'était qu'une vile écorce. A Seth succéda Énosch, dont l'hé- « ritage sacré fut recueilli par Noé, après avoir passé par la « filière de tous ces patriarches qui ressemblèrent à Adam, « appelés comme lui fils de Dieu, et comme lui parfaits de corps « et d'âme, ses égaux en longévité, en sagesse et en puissance. « Ces hommes d'élite forment comme les jalons de la chrono- « logie d'Adam à Noé, de Noé à Abraham. Parmi les anneaux « de la chaîne primitive des générations il y avait certainement « des individus vivant en dehors de cette atmosphère sacrée, « Therah, par exemple. Mais cela ne faisait pas une solution « de continuité, attendu qu'Abraham, fils de Therah, était « disciple de son aïeul Eber et, mieux encore, de Noé lui- « même ; de cette façon la tradition sacrée, passant directement « des aïeux aux petits-fils, restait ininterrompue. Abraham « était donc le disciple et la partie noble (Segoulla) d'Eber, ce « qui lui valut le surnom d'Ibri (Hébreu), comme Eber avait « été le noble fruit de Sem et celui-ci de Noé. Tous ces patriar- « ches avaient vécu dans les climats tempérés, dont le pays de

(1) Genèse, VI, 2 et 4. (2) *Ibid.*, V, 3.

« Chanaan était le centre, le paradis et la terre classique de la « prophétie. Les deux autres fils de Noé s'étaient éloignés de « cette zone tempérée, Japhet pour remonter vers le nord, « Cham pour descendre du côté du sud. La partie noble d'A- « braham, ce fut Isaac; aussi son père eut-il soin d'éloigner ses « autres enfants de cette terre de prédilection qui devait res- « ter la propriété exclusive de son continuateur. La partie « noble d'Isaac, c'est Jacob, maître de la terre sainte à l'ex- « clusion d'Esaü, qui en fut rejeté. Quant aux fils de Jacob, ils « furent tous également nobles, également dignes des grâces « divines et de la possession du pays qui en est comme la « patrie. C'est avec les fils de Jacob que commence la transfor- « mation de la révélation, devenant collective, le partage de toute « une communauté, d'individuelle qu'elle avait été antérieure- « ment. C'est à partir de cette époque que Dieu prit cette race « privilégiée en sa sainte garde, la faisant prospérer, fructifier « et grandir en Egypte, semblable à un arbre de bonne souche « qui doit faire souche lui-même, c'est-à-dire en faisant une « race capable de produire une nouvelle postérité patriarcale. « Il en sortit effectivement Moïse, Aaron, Miriam, Bezalel, « Oholiab, les chefs des tribus, les soixante-dix anciens, favori- « sés de la prophétie perpétuelle ; c'étaient encore Josué, Caleb, « Hur et bien d'autres. Israël se montrait alors, dans sa gé- « néralité, favorisé de la lumière surnaturelle et de la provi- « dence spéciale; et ceux qui manquaient aux traditions de « sainte noblesse et la foulaient aux pieds étaient personnelle- « ment rejetés, ce qui ne les empêchait pas de la transmettre « virtuellement à leurs descendants. Il en est résulté que le « père indigne était parfois épargné en considération de cette « noblesse dont il était pour ainsi dire le canal, et qu'il fai- « sait passer à ses enfants. Nous en avons un exemple en The- « rah et consorts, qui, personnellement dépourvus de l'élément « divin, en conservaient la vertu de transmission à titre de « faculté originelle. Mais les races de Cham et de Japhet n'a- « vaient rien conservé de cette faculté nobiliaire. A cet égard, « la génération spirituelle n'est pas sans analogie avec la géné-

« ration matérielle ; à celle-ci il arrive aussi que le fils, dissem-
« blable au père, ressemble au grand-père, grâce à une liaison
« cachée et mystérieuse dont le père forme le trait d'union réel,
« mais invisible. C'est par une opération identique que la
« noblesse d'Eber passa d'abord inaperçue chez ses propres
« enfants pour reparaître ensuite ostensiblement chez Abra-
« ham. »

Le Khozari. — « Vous confirmez mon opinion personnelle,
« corroborée par un songe, à savoir que l'homme ne saurait
« s'élever jusqu'à l'état divin que par des actes divins, c'est-à-
« dire des actes expressément ordonnés par Dieu. Car, s'il en
« était autrement, la plupart des hommes devraient y arriver,
« en raison de leurs efforts intellectuels, voire même les astro-
« logues, les sorciers, les adorateurs du feu et du soleil, les
« dualistes, etc. »

Le Haber. — « C'est bien cela. Aussi notre religion est-elle
« écrite tout entière dans le livre de la loi, qui n'est pas autre
« chose que l'ensemble des communications de Dieu à Moïse,
« consignées par celui-ci et remises par ses soins aux masses ré-
« unies autour de lui dans le désert, de façon à pouvoir se pas-
« ser de toute tradition ainsi que d'une adhésion spéciale pour
« chaque action et chaque article de la loi. Tout y est minu-
« tieusement réglé : le mode et l'appareil des sacrifices, le lieu
« propice, la direction voulue, le genre d'immolation, l'usage
« à faire du sang de la victime, la dissection de ses membres,
« rien n'a été oublié, la moindre omission pouvant avoir pour
« effet de tout gâter, comme cela se rencontre aussi dans les
« corps physiques que nous voyons composés de particules si
« minimes qu'elles sont imperceptibles même pour la pensée,
« et chez lesquels le moindre dérangement dans l'un des roua-
« ges entraîne la désorganisation totale, la destruction du corps
« animal, végétal ou inorganique. C'est pour ce motif que dans
« la loi de Moïse tout est nettement déterminé : l'anatomie des
« victimes offertes à Dieu, la destination de chacune de ses
« parties, ce qui doit être livré à la consommation, quelle est
« la part du feu, qui peut être sacrificateur, les défauts qui les

« rendent impropres au service sacré, leurs insignes, leurs vê-
« tements sacerdotaux, et notamment ceux du grand pontife,
« seul autorisé à entrer dans le saint des saints où réside la gloire
« divine au-dessus de l'arche et des tables de la loi, les conditions
« de pureté et de sainteté se rattachant au temple, les différents
« rites de purification et de sanctification, les prières et toutes
« les autres pratiques qu'il serait trop long d'énumérer, et
« pour lesquelles nous renvoyons au livre de la loi et aux com-
« mentaires de la tradition, tout cela est minutieusement dé-
« crit. Mêmes détails, même description complète pour ce qui
« concerne la configuration du tabernacle, objet d'une révéla-
« tion formelle de Dieu à Moïse ; puis le sanctuaire, la tente,
« la table, le chandelier, l'arche, le parvis, les colonnes, les
« rideaux, tout ce qui avait été montré à Moïse sous la double
« forme, spirituelle et matérielle. Même description ponctuelle
« du temple de Salomon, déjà entrevu par David (1), et du
« temple futur, dont la forme a été communiquée en vision à
« Ézéchiel (2). Quelle est la conclusion à tirer de tout ceci?
« La voici : *Le culte divin n'a rien de commun avec le raison-*
« *nement, la démonstration logique et les procédés spéculatifs.*
« Autrement, les philosophes, grâce à leur savoir et à leur
« haute raison, auraient dû l'emporter de beaucoup sur les
« israélites (en matière de religion). »

Le Khozari. — « Il y a certainement de quoi satisfaire l'âme
« et lui faire accepter sans le moindre doute ni hésitation une
« religion qui s'annonce avec une pareille évidence. Ce pro-
« phète qui se présente à des esclaves accablés sous un joug de
« fer, qui leur prédit la délivrance pour un terme fixe sans le
« dépasser d'une minute, qui leur promet l'entrée de la terre
« de Chanaan, alors possédée par sept peuples dont chacun à lui
« seul pouvait écraser Israël, qui d'avance délimite à chaque
« tribu sa part de possession, et tous ces faits s'accomplissant
« rapidement et par les plus grands prodiges, voilà certes des
« preuves flagrantes de la toute-puissance du maître, de la

(1) I Chron , XXVIII, 19. (2) Ézéchiel, chap. 40-47.

« gloire de son envoyé, et de l'importance nationale de ceux « au profit desquels il remplit sa mission. Il est à remarquer « en outre que si Moïse s'était présenté comme chargé d'une « mission près du genre humain tout entier, et qu'il n'eût pu « l'accomplir que pour la moitié du monde, il l'aurait grave- « ment compromise, en ne réalisant qu'à demi la pensée de « celui dont il était le messager. N'était-ce pas compromettre « sa mission que de vouloir imposer une loi écrite en hébreu, « l'imposer comme un pesant fardeau, à des peuples comme « les Sabiens, les Indiens, les Khozaréens, incapables de com- « prendre, à plus forte raison d'exécuter cette loi que plusieurs « siècles ensuite, et encore grâce à des vicissitudes telles que « la conquête, la passion sociale, les preuves fournies soit par « le prophète-législateur, soit par un autre prophète chargé de « répandre la doctrine du premier ? »

Le Haber. — « Il est vrai que Moïse n'appela autour de lui « que les hommes de sa nation et de sa langue ; c'est à eux que « Dieu confie la tâche d'entretenir constamment le foyer de la « religion au moyen de l'action prophétique. Et cet état, que « l'on peut appeler *divin*, dura tout le temps de la résidence « de la gloire de Dieu au sein d'Israël. »

Le Khozari. — « *Mais n'eût-il pas mieux valu que Dieu* « *adressât sa loi à tout le monde ? N'était-ce pas une chose plus* « *digne et plus convenable ?* »

Le Haber. — « *Mais ne vaudrait-il pas également mieux* « *que les animaux fussent doués d'intelligence ?* Ne perdons pas « de vue ce que nous avons établi au sujet de la noblesse spi- « rituelle de la race humaine, comme quoi l'esprit divin ne « s'attachait d'abord qu'à un individu choisi dans toute une « famille, par lequel se transmettait la noblesse paternelle, à « l'exclusion des autres membres de la même famille consi- « dérés comme une vile écorce, inhabiles à la recevoir. Nous « disions que cet état des choses s'était ainsi continué jusqu'aux « fils de Jacob, que ceux-ci étaient tous ensemble nobles et dis- « tingués, formant un corps distinct, exceptionnel, au point de « vue de certaines propriétés divines, une sorte de caste angé-

« lique dont tous les membres aspiraient au prophétisme et « dont la plupart y arrivaient, grâce à leur conduite méritoire, « à leur sainteté, à leur pureté, à leur commerce continuel avec « les prophètes. Car, il importe de le constater, quiconque vit « dans l'intimité d'un prophète puise dans cette fréquentation « et dans son enseignement une sorte de nouvelle existence « spirituelle, par laquelle il se distingue de son espèce. Ce « perfectionnement de l'âme et son aspiration vers les choses « célestes, fortifiés encore par le sentiment d'humilité et de « pureté qui l'anime, font sa véritable grandeur et constituent « les splendeurs de la lumière éternelle. Quel est réellement le « but des récompenses éternelles? C'est le retour de l'âme vers « Dieu, sa séparation définitive d'avec les sens grossiers, la « bienheureuse contemplation des clartés immatérielles, la fa- « culté d'entendre la parole de Dieu. Certes, l'âme qui jouit « de ces perfections est à l'abri de la mort après la dissolution « de l'organisme. J'en conclus que si vous découvrez une reli- « gion dont les doctrines et les pratiques tendent également « vers ce noble but, avec les conditions bien entendues de lieu « et du mode d'action minutieusement indiquées, vous avez « trouvé la religion qui garantit le mieux l'immortalité de « l'âme après la dissolution du corps. »

Nous devons encore donner un extrait de la seconde partie, où l'auteur insiste de nouveau sur la nécessité d'observer et de pratiquer la loi dans ses moindres détails et d'après les formes prescrites, enseignant que tout changement, négligence ou omission qui se produit dans le culte divin en détruit l'économie. Bref, il généralise son système, en étendant au cérémonial et au lieu qui lui est assigné ce qu'il vient de dire de la race.

Le Haber..... (1). — « Nous avons établi déjà que l'on ne « peut se rapprocher de Dieu qu'au moyen de l'accomplisse- « ment des actes prescrits par Dieu. Pensez-vous, ô roi de

(1) Le Khozari, IIe partie, nº 24.

« Khozer, que ce qui rapproche de Dieu, ce sont les démons-
« trations de dévouement, d'humilité, etc. ? »

Le Khozari. — « Oui, cela me paraît une opinion fort rai-
« sonnable, fondée même sur l'Écriture. Ne proclame-t-elle pas
« hautement que ce que Dieu demande à l'homme, c'est de le
« craindre, de l'aimer, de marcher dans ses voies, et ail-
« leurs, d'accomplir la justice, d'aimer la charité (1) ? »

Le Haber. — « Les textes que vous citez et d'autres analo-
« gues renferment les préceptes rationnels qui servent de pré-
« face et de préambule à la loi. Ils lui sont antérieurs dans
« l'ordre chronologique, indispensables à l'existence de toute
« société, à tel point qu'une bande de voleurs même ne saurait
« exister sans un contrat fondé sur la justice. Or, il arrive
« qu'Israël, lors de sa rébellion, viole jusqu'à ces lois ration-
« nelles et sociales dont dépend l'existence de toute société, au
« même titre que celle des individus dépend de certaines con-
« ditions physiques, telles que l'alimentation, le mouvement,
« le repos, le sommeil, le réveil, tandis qu'il avait fidèlement
« conservé certaines pratiques religieuses, notamment les sa-
« crifices. C'est en présence de ce singulier état des choses que
« le prophète adresse ces exhortations à Israël et, sous la forme
« d'un conseil de pis-aller, il lui dit : « Observez, pour le
« moins, les lois rationnelles, mises en pratique par la société
« la plus dégradée ; soyez fidèles à l'équité et au sentiment de
« gratitude que vous devez éprouver pour les bontés divines ;
« car le tour de la loi divine ne peut venir qu'après la réalisa-
« tion des lois morales et sociales, et la base de ces lois, c'est
« la justice et la reconnaissance envers la bienveillance de
« Dieu. Et celui qui rejette ces lois fondamentales pourrait-il
« accepter les lois relatives aux sacrifices, au sabbath, à la cir-
« concision, etc., prescriptions qui n'ont rien de commun avec
« la raison et pour lesquelles elle n'a ni approbation ni impro-
« bation ? » Si tel est le sens des paroles des prophètes, il s'en-

(1) Deutér., X, 12 ; Michée, VI, 8.

« suit que les lois cérémonielles obligent les israélites en sus « des lois rationnelles : ce sont les premières qui constituent « leur supériorité religieuse, bien qu'on n'en connaisse pas la « raison d'être, pas plus qu'on ne se rend compte de la rési- « dence de la majesté divine au milieu des hommes, ou du feu « du ciel consumant les sacrifices, ou de l'émission quasi ma- « térielle de la parole divine, ou enfin tous les faits surnatu- « rels, inacceptables pour la raison, mais constatés en présence « du peuple tout entier. Voilà la vraie signification des apo- « strophes morales des prophètes (1). Croyez-vous encore à pré- « sent qu'il est loisible à l'israélite de borner son culte à la pra- « tique de la justice et de la charité, sauf à négliger tout ce qui « est du domaine des pratiques religieuses, « le sabbath, la cir- « concision, la pâque, etc. ? » Peut-il prospérer ainsi ? »

Le Khozari. — « Non pas, d'après vos prémisses. Mais telle « n'est pas l'opinion des philosophes, qui n'exigent de l'homme « que la vertu, n'importe la religion qu'il professe, qu'il soit « juif, chrétien, ou d'une autre communion, ou bien qu'il se « soit fait sa religion lui-même. Ils nous ramènent ainsi au « principe du rationalisme en matière de religion, à ce prin- « cipe qui accorderait aux hommes la faculté d'embrasser la « religion que leur suggère leur raisonnement, et dont nous « avons reconnu l'absurdité. »

Le Haber. — « Remarquez que notre loi ne nous prescrit « nullement le renoncement absolu ; elle nous trace, au con- « traire, un juste milieu qui assigne une part égale et propor- « tionnelle à chacune des facultés de l'âme comme des forces « corporelles, ni trop ni trop peu pour aucune d'elles. C'est « qu'en effet, le développement démesuré d'une faculté ne peut « s'exercer qu'au détriment d'une autre ; on sacrifie, dans ce « cas, ou l'entendement à la sensation, ou la sensation à l'en- « tendement. (Nous n'admettons donc pas) que l'excès d'absti- « nence et de jeûne soit un acte méritoire de la part de celui chez

(1) Jérémie, VII, 21.

« qui la sensation serait affaiblie, les forces épuisées, le corps « amaigri ; il ferait mieux, ce dernier, de soigner son corps. « La haine des richesses n'est pas non plus une vertu toutes « les fois qu'on peut l'acquérir sans trop de peine, et si elle ne « met pas obstacle à la possession de la sagesse, à la pratique « des bonnes œuvres ; la fortune est désirable pour le père de « famille qui voudrait la mettre au service de la bonne cause, « et dans les mains de qui elle serait un instrument utile. En « thèse générale, notre religion s'appuie sur trois sentiments « intimes, qui sont la vénération, l'amour et la joie. Chacun « de ces sentiments nous rapproche de Dieu (à sa manière), et « votre humilité aux jours de pénitence n'est pas plus agréable « à Dieu que votre joie aux jours de fête, pourvu que cette joie « se produise sous l'empire d'une noble pensée et d'un cœur « pur. Autant que les prières et les supplications, la joie et la « satisfaction de remplir les commandements de Dieu doivent « être réfléchies, intelligentes, le résultat de la conviction que « ces commandements sont un lien entre nous et Dieu et nous « valent la félicité suprême. Cette joie fait que nous nous con- « sidérons comme les hôtes de Dieu, ses commensaux, et nous « l'en remercions de bouche et de cœur. Que si cette joie se « traduisait en chants et en danses, elle n'en serait que plus « méritoire, en complète harmonie avec le sentiment religieux ; « et la religion n'a pas négligé le soin de régler les actes qui « sont provoqués par les susdits sentiments, elle ne les a pas « laissés à la discrétion de chacun, sachant bien qu'il est au- « dessus de la capacité humaine de fixer et de distribuer avec « précision l'activité de nos forces physiques et intellectuelles. « C'est ce qui l'a portée à fixer les jours du repos et les jours « du travail, les années propres au labeur agricole, l'année « sabbathique et le jubilé ; elle nous a imposé la dîme (à titre « de prélèvement de charité) ; elle nous a prescrit le chômage « pendant les sabbath, les fêtes et les années de relâche, en « commémoration de la sortie d'Égypte et de la création, deux « faits analogues en ce qu'ils émanent tous les deux directe- « ment de la volonté suprême, en dehors de l'action du hasard

« ou de la nature (1). L'observation du sabbath est effective-
« ment le plus clair témoignage de l'existence de Dieu, témoi-
« gnage pratique, puisque celui qui célèbre le sabbath comme
« jour final de la création rend hommage au principe de la
« modernité de la création ; or, admettre le dogme de la créa-
« tion, c'est croire nécessairemeut à un Créateur, et récipro-
« quement l'inobservation du sabbath aboutit à l'hypothèse de
« l'éternité de la matière. Donc l'observation intelligente et
« pratique du sabbath est un moyen bien plus sûr de nous rap-
« procher de Dieu que la vie d'abstinence et le renoncement.
« Vous la reconnaissez là, cette véritable alliance divine qui
« commence avec Abraham, qui se continue dans sa descen-
« dance, mais dans sa ligne privilégiée, surtout depuis l'occu-
« pation de la terre sainte. Et voyez comme elle se développe
« graduellement, cette race sainte, avec quel soin la Providence
« veille à sa pureté et à son intégrité, l'implantant d'abord
« dans le meilleur sol du monde (l'Égypte), l'y faisant croître
« et multiplier dans des proportions inouïes, l'enracinant en-
« suite dans une terre noble faite pour une race noble, s'appe-
« lant lui-même Dieu des patriarches au même titre qu'il se
« nomme « celui qui trône sur les chérubins, à Sion, dans
« Jérusalem », c'est-à-dire que par cette similitude de quali-
« fication il élève les patriarches au niveau de la céleste de-
« meure. Tel est, en effet, le sens collectif de ces épithètes, à
« savoir que Dieu fait briller sa lumière sur les lieux saints à
« l'égal des splendeurs du ciel, par le canal d'hommes choisis
« et d'un peuple choisi qui sont aptes à recevoir cette émana-
« tion de la divinité. Voilà ce que c'est que l'amour de Dieu
« pour Israël, amour durable, digne de notre foi et de notre
« reconnaissance journalière (2), nous apprenant que l'initia-
« tive en vient de Dieu, et aucunement de nous, tout comme
« nous sommes forcés de reconnaître, à propos de la création
« de l'homme, qu'il ne s'est pas créé lui-même, mais que c'est
« Dieu qui l'a formé, façonné, après avoir choisi la matière la

(1) Deutér., IV, 32-34.

(2) Prière journalière de Ahabath Olam.

« mieux appropriée à la forme humaine. Il en est de même de « la délivrance de l'Égypte, c'est-à-dire que nous ne saurions « y méconnaître davantage l'éclatante initiative de Dieu, qui « nous a tirés de la servitude pour faire de nous son peuple de « prédilection et s'intituler notre roi (1). »

Le Haber. — « Avant (2) l'apparition d'Israël sur la scène « du monde, tout le genre humain, sauf les rares individus « que nous avons mentionnés, était plongé dans l'aveuglement « et dans l'égarement. Les uns niaient Dieu, niaient toute cor- « rélation entre créateur et créature, confondant tout dans l'é- « ternité du chaos; les autres reconnaissaient et adoraient « comme cause première la sphère supérieure; ceux-ci pre- « naient l'élément du feu pour la lumière primitive, l'admet- « taient comme principe des existences et des grands événe- « ments, l'identifiaient avec l'âme elle-même et l'adoraient; « ceux-là adoraient le soleil, la lune, les étoiles, les images « d'animaux tels que les signes du zodiaque. D'autres en- « core adressaient un culte à leurs rois ou à leurs sages, et « tous ces sectateurs de cultes si différents étaient unanimes « en ceci que le monde est gouverné par une loi naturelle im- « muable; et les philosophes eux-mêmes, tout en s'élevant par « la profondeur de leurs recherches et la lucidité de leur rai- « son jusqu'à une cause première sans analogie avec aucun « être humain, se laissaient entraîner par leurs fausses spé- « culations, refusant à Dieu toute action sur l'univers, géné- « rale ou spéciale, parce qu'ils la jugeaient au-dessous de sa « grandeur et de sa dignité, lui déniant à plus forte raison la « faculté créatrice. Et le monde resta plongé dans cet état d'aber- « ration jusqu'au moment où, arrivée au degré de pureté vou- « lue, cette sainte communauté (Israël) fut jugée digne de rece- « voir la lumière d'en haut, de devenir l'instrument de grands « miracles et du renversement de l'ordre naturel. Alors jaillit « avec la clarté de l'évidence l'éternelle vérité que l'univers a « un maître, un surveillant, un ordonnateur, un créateur,

(1) Lévit., XXII, 23; Isaïe, XLIX, 3. (2) Le Khozari, IIe partie, no 29.

« connaissant l'infiniment grand comme l'infiniment petit, ré-
« compensant le bien et punissant le mal. Voilà comment s'o-
« péra la rectification des idées (par rapport à Dieu). Et depuis
« cette époque il a été impossible d'ébranler ces bases (de
« l'ordre religieux) ; c'est au point qu'aujourd'hui presque tout
« le genre humain s'est rallié aux dogmes de la création *ex*
« *nihilo* et de l'éternité du créateur, en trouvant la démon-
« stration dans l'existence, l'histoire et les destinées d'Israël. »

Le Khozari. — « Il y a là réellement une grande gloire et
« comme une merveilleuse lumière ; vous avez le droit de dire
« avec l'Écriture que Dieu s'est fait un nom glorieux par Is-
« raël (1). »

Le Haber. — « Ce que nous venons de dire vous fera com-
« prendre l'espèce de comparaison établie par David entre le
« soleil et la loi divine (2). Le poëte sacré commence par le
« soleil, dont il décrit en termes magnifiques l'éclat universel,
« la pureté d'essence et l'incomparable beauté ; il passe aussi-
« tôt à la loi de Dieu et en énumère les perfections, comme s'il
« voulait nous dire : « Ne trouvez rien d'extraordinaire dans
« la description que je viens de faire du soleil, la loi divine
« étant plus brillante, d'une nature plus transparente, plus
« manifeste, plus noble et plus utile. Mais (ne l'oublions pas),
« sans Israël cette loi n'existerait pas : *Israël, en effet, ne doit*
« *pas sa supériorité à Moïse, c'est Moïse, au contraire, qui*
« *doit la sienne à Israël ;* l'élection, la noblesse spirituelle ap-
« partenant à la famille des patriarches prise en masse. Moïse
« a été choisi par Dieu comme le médiateur le plus digne
« entre lui et son peuple, comme le distributeur de ses grâces
« divines. Nous ne sommes jamais appelés le peuple de Moïse,
« mais peuple de Dieu, peuple du Dieu d'Abraham (3). Donc,
« encore un coup, la religion ne consiste nullement dans la
« finesse des mots, l'élévation des paupières, la fermeture des

(1) Deutér., XXVI, 19 ; Néhémie, IX, 10 ; Isaïe, LXIII, 12.

(2) Psaumes, XIX.

(3) Ézéchiel, XXXVI, 20 ; Psaumes, XLVII, 10.

« prunelles, pas plus que dans la multiplicité des suppliques, « des prières, des balancements du corps, ni enfin dans des « paroles jamais suivies d'actes. Nous le répétons, la pureté de « l'intention ne se prouve que par des actes d'un accomplisse-« ment difficile, pénible, et que le fidèle se met à exécuter « avec un vif empressement. Tels furent le triple pèlerinage « fait annuellement à Jérusalem, et d'autres rites de ce genre, « aussi coûteux que fatigants, et pourtant accomplis avec une « joie extrême; tels sont encore la première et la seconde « dîmes, la dîme du pauvre, la comparution devant Dieu, la « célébration de l'année sabbathique et du jubilé, les dépenses « faites pour honorer les sabbath et les fêtes, les prémices, le « rachat des premiers-nés, les offrandes dues aux pontifes, les « prémices de la toison et des gerbes, les vœux et les dons « spontanés, l'expiation des péchés, tant volontaires qu'invo-« lontaires, les sacrifices pacifiques, ceux qui accompagnent « les purifications, les accouchements, les pollutions, la lèpre, « etc. *Toutes ces lois sont l'expression formelle de la volonté « de Dieu; la raison et la spéculation humaine n'y sont pour « rien*. Il serait vraiment impossible au fils de la chair de ré-« gler ces cas d'après un ordre imaginaire, suivant des pré-« cédents et des proportions infaillibles. Dieu seul a pu mettre « le chiffre des Israélites en rapport étroit avec la production, « la végétation et l'élève du bétail de la terre sainte, puis en « établir la proportion avec le tribu de Lévi. Et toutes ces « évaluations, Dieu les a fixées d'avance dans le désert, prédi-« sant que de leur adoption dépendra le bien-être d'Israël « dans ses rapports avec la subsistance des lévites, que ce « sera le moyen de préserver la totalité des tribus et des fa-« milles contre le paupérisme. Vous en avez une preuve écla-« tante dans l'établissement du jubilé et de la loi de la resti-« tution universelle, ayant évidemment pour but de remettre « les choses dans l'état où elles se trouvaient lors du partage « primitif de la terre sainte. Remarquez encore que toutes « ces lois contiennent une foule de détails et de points minu-« tieux que des in-folio ne sauraient contenir. Pour peu qu'on

« y réfléchisse, on doit nécessairement y reconnaître l'action « non pas d'un homme, mais de Dieu, loué et glorifié soit-il! « faite pour son peuple seul (1). Cet ordre de choses subsista « dans les deux temples pendant un laps de temps de quinze « siècles ; il durerait éternellement si Israël avait su se main- « tenir dans cette voie divine..... »

Nous devons encore citer, comme appartenant au même ordre d'idées, ce que l'auteur dit au début de sa réfutation du karaïtisme. Voici comment il s'exprime (2) :

Le Haber. — « Je vous ai déjà posé en principe que le rai- « sonnement et la spéculation en matière de religion ne sau- « raient aboutir à la grâce de Dieu. S'il en était autrement, « les partisans du dualisme, de l'éternité de la matière, les as- « trologues, les anachorètes, voire même les adeptes des sacri- « fices humains, seraient autant d'adorateurs fervents de Dieu. « Nous croyons avoir suffisamment établi que notre rappro- « chement de Dieu est en raison directe de l'exécution fidèle « des prescriptions pratiques du culte, selon leurs dimensions, « leur exacte mesure, leurs conditions de temps et de lieu, « sans omettre aucune des traditions qui s'y rattachent. Tout « cela est nécessaire pour fixer la grâce et la résidence de Dieu « au milieu de nous ; vous en avez la preuve dans le mode de « construction du tabernacle, où, à propos de chaque vase et « du moindre ustensile, on dit : « Il les fit comme Dieu avait « ordonné à Moïse (3), » c'est-à-dire sans addition ni retranche- « ment, bien que toute cette fabrication sacrée n'offre rien de « conforme à nos idées et à notre manière de voir. Puis, lors- « que l'œuvre est complétement terminée, on a soin de dire « finalement : « et tout le travail fut fait comme Dieu l'avait or- « donné (4). » Grâce à l'accomplissement de la double condi- « tion, savoir : 1° construction rigoureusement conforme au « plan divin ; 2° participation sincère et empressée de tout « Israël à cette édification par ses dons et offrandes, la gloire

(1) Psaumes, CXLVII, 20.
(2) Le Khozari, IIIe partie, n° 12.
(3) Exode, chap. 36-39.
(4) *Ibid.*, XXXIX, 43.

« divine résida aussitôt dans ce tabernacle, symbole des deux
« colonnes de la religion, qui sont : 1° divinité de la loi ;
« 2° franche et sincère adoption du culte de la part des
« masses. C'est ainsi que le sanctuaire était l'image matérielle
« de la religion spirituelle. Nous avons déjà comparé la for-
« mation de la religion à celle de la nature organique; nous
« avons établi que le type caractéristique de tout végétal,
« comme de tout animal, n'est pas un fait de la nature, mais
« plutôt une création directe de Dieu, à laquelle les sages ont
« imposé le nom de *nature*. Ce qui est vrai, c'est que les élé-
« ments physiques n'ont que des aptitudes à prendre telle ou
« telle forme, suivant les proportions et combinaisons du
« chaud, du froid, du sec et de l'humide, et c'est de ces com-
« binaisons que naissent ici une vigne, là un palmier, ailleurs
« un cheval ou un lion. Mais ces proportions elles-mêmes, ce
« n'est pas nous qui pouvons les fixer, car, si nous possédions
« cette faculté, nous pourrions fabriquer du sang, du lait, et
« jusqu'à la liqueur séminale ; nous pourrions créer des ali-
« ments nouveaux, inconnus; nous pourrions créer jusqu'à
« des êtres vivants ! Et nous ferions des choses plus prodi-
« gieuses encore si nous connaissions les proportions des corps
« célestes, et la nature de leur influence sur ce monde sublu-
« naire, comme s'en vantent les astrologues. Mais nous sa-
« vons que tous ceux qui ont de pareilles visées n'aboutissent
« qu'à la confusion, témoin ces *alchimistes* et ces *animistes* qui
« affichent la prétention de tirer des abeilles de la chair de
« bœuf, et des mouches du vin ; prétention absurde, attendu
« qu'ils ne sont pour rien dans cette création, et qu'ils n'ont
« d'autre mérite que d'avoir constaté ce fait de génération
« spontanée. Il en est de ceci comme de la génération humaine,
« où nous jouons le rôle modeste du laboureur qui jette la
« semence dans un terrain propre à la recevoir et à la fécon-
« der. Quant à la science des proportions justes et exactes qui
« constituent la forme humaine, elle appartient à Dieu seul.
« Or, il n'en est pas autrement des rapports et proportions
« qu'exige la résidence de la divinité parmi les hommes; c'est

« encore Dieu qui en est l'unique et suprême appréciateur; lui « seul les connaît, les fixe, notre raison n'y peut rien; il faut « les accepter tels qu'ils sont et s'y soumettre (1). »

De la vision prophétique et de sa nécessité. — Pour compléter la théorie de l'auteur du *Khozari* sur la révélation, il faut citer encore son opinion sur le prophétisme proprement dit, qu'il n'envisage qu'à un seul point de vue, celui de la vision. Il affirme la réalité et la matérialité de la vision, en s'appuyant sur le terme de *gloire de Dieu*, dont il est si souvent question dans la Bible, depuis Moïse jusqu'aux derniers prophètes, cette gloire qui apparut fréquemment à ses élus (2). A cet égard, il confirme l'opinion de Saadia sur le signe accompagnateur de la communication prophétique. Mais il ne s'arrête pas là et reconnaît une certaine gradation dans la forme de la vision, et il en trouve les termes dans la *nuée*, le *feu dévorant* et la *gloire*. Ici encore l'auteur cite sa comparaison favorite entre l'ordre divin et l'ordre physique. « Cette gradation, dit-il, existe éga« lement pour l'optique humaine; ainsi, l'homme à la vue « faible ne peut, comme la chauve-souris, contempler le so« leil que dans son déclin, vers le soir; celui dont l'organe « visuel est à la fois faible et malde ne choisira du soleil que « l'ombre, tandis que l'homme à la vue perçante fixera le so« leil lui-même. Pas un cependant ne peut embrasser du re« gard le globe solaire dans son éclat et dans sa pureté, sous « peine d'être frappé de cécité. » Il en est de même de la vue prophétique dans ses rapports avec le génie de chaque prophète. Quant au but général de la vision, c'est de faire pénétrer plus avant dans les âmes la crainte de Dieu, ainsi que Moïse le disait lui-même à Israël après la révélation (3).

Le Khozari. — « Mais ce but, c'est-à-dire la crainte et l'a« mour de Dieu, ne saurait-il être atteint sans cette sorte de « forme matérielle de la divinité, par la simple conception de « Dieu et de ses principaux attributs, son unité, sa toute-puis« sance, sa sagesse et sa souveraineté absolue? »

(1) Prov., XXI, 30.
(2) Le Khozari, IVe partie, no 2.
(3) Exode, XX, 17.

Le Haber. — « Telle est, en effet, l'opinion des philosophes. « Pour nous, voyons un peu ce qui se passe dans l'âme humaine. « Est-ce qu'elle s'émeut de ce qu'elle apprend par ouï-dire au « même point que de ce qu'elle voit? Est-ce que l'amour de la « beauté connue de réputation est le même que l'amour de la « beauté vue et contemplée? Ne vous fiez pas trop à ces pré- « tendus sages qui affirment qu'ils arrivent à l'amour de Dieu, « par le seul effort de leur intelligence, sans recourir aucune- « ment à l'organisme, sans avoir besoin d'une communication « matérielle avec Dieu, soit par la parole, soit par des carac- « tères écrits, soit enfin par une vision quelconque. Vaine « prétention, démentie par l'expérience journalière : dans « votre prière, il vous est impossible de fixer vos idées par la « pensée, il vous faut le concours de la parole ; puis, essayez « de compter jusqu'à cent par le seul calcul mental, vous n'y « parviendrez pas, surtout si les objets comptés sont de nature « diverse ; vous ne pouvez vous passer de l'aide des sens qui « donnent à vos idées un corps et le mouvement. Et voilà ce « qui arrive au prophète : les attributs de Dieu, sa grandeur, « son omnipotence, sa miséricorde, sa sagesse, son éternité, sa « souveraineté, son indépendance suprême, son unité, sa sain- « teté, toutes ces qualités divines le frappent d'autant plus « qu'elles prennent corps dans une de ces visions sublimes ex- « pressément créées pour lui. Ce sera une main étendue, un « glaive flamboyant, le feu, le vent, les éclairs, le tonnerre, « serviteurs de la volonté suprême, et la voix mystérieuse qui « sortira du sein de ces météores pleine d'exhortations et d'a- « vertissements pour le passé comme pour l'avenir, voix qui se « prononce sur l'état de la société, voix qui proclame que les « plus grands potentats sont les esclaves de Dieu, que c'est lui « qui satisfait aux besoins de tous, qu'il suffit à tout sans « jamais manquer de rien, qu'il relève les humbles, abaisse « les orgueilleux, tend la main aux pénitents sincères (1), « punit les méchants, fait et défait les rois, donne ses ordres à

(1) Jonas, III, 9.

« des milliards de serviteurs (1). Songez donc que, grâce à la « vision, le prophète voit, sent, saisit et comprend tout cela « en un clin d'œil; comment alors ne surgiront pas en lui une « crainte et un amour de Dieu qui ne cesseront qu'avec sa vie? « Tout ce qu'il désire dorénavant, c'est d'être favorisé d'une « seconde ou d'une troisième vision, comme on nous le dit à « propos de Salomon (2). Jamais philosophe, avec toute son « intelligence, s'est-il élevé à une pareille hauteur? »

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DU KHOZARI.

Il ne nous a pas été possible d'abréger les longues citations empruntées à l'un des plus importants monuments de l'école théologique, à moins que de ne dégager qu'imparfaitement la pensée de l'illustre Rabbi Yehouda Halevi sur le dogme de la révélation. Pour ramener ces larges développements à leurs éléments les plus simples, nous allons les réduire à deux. L'auteur, ce nous semble, envisage la révélation sous le double point de vue de l'authenticité et du but que nous allons résumer successivement.

1° *Authenticité de la révélation.* — Elle repose essentiellement sur sa continuité. Dans l'opinion de l'auteur, la révélation est aussi ancienne que le monde; elle commence avec Adam, se continue dans sa postérité, arrive en droite ligne à Abraham, à Isaac, à Jacob, aux douze fils de ce dernier et à leurs descendants jusqu'à Moïse. Arrivée là, elle change de caractère et de forme; d'individuelle qu'elle était se fait collective, devient le bien, le privilége de tout un peuple, de tout Israël, se perpétue dans son sein, tantôt en se communiquant à tous à la fois, comme lors de l'événement de la révélation sinaïque, où les six cent mille israélites debout au pied de la montagne étaient élevés d'emblée au rang des prophètes; tantôt, et c'est l'état normal, restant la prérogative de quelques hommes supérieurs

(1) Daniel, VII, 10. (2) I Rois, IX, 2.

par la piété et la vertu qui forment le petit nombre des élus, mais enfin ne cessant d'exercer son influence et son action qu'avec la chute finale de Jérusalem et du temple, par ce motif que le sol de la terre sainte est le seul propre à féconder la semence prophétique. Cette révélation qui se continue d'abord dans la ligne directe et individuellement, puis dans une même famille, puis dans toute une race, constitue une véritable noblesse spirituelle, se transmettant de génération en génération d'une façon identique à la noblesse du sang. Nous avons déjà constaté (1) que cette identité entre l'ordre physique et l'ordre divin, entre la loi naturelle et la loi surnaturelle, entre la physiologie et la religion, forme la base du système du Khozari, système qu'il étend à toutes les parties de la sphère religieuse. De même que dans le monde physique nous voyons telle race, animale ou humaine, douée de tels instincts et propriétés, tel sol favorable à tels produits, tels actes naturels engendrant tels effets, de même dans l'ordre religieux et divin il faut, pour arriver au résultat désirable, une race choisie établie dans une région choisie, se livrant à des actes prescrits et rigoureusement déterminés par des intermédiaires également choisis. Or, c'est précisément le but de la révélation que de faire connaître à la race choisie ces conditions inexorables du culte, ces éléments constitutifs de l'alliance divine.

2° *But de la révélation.* — C'est ici qu'il importe de constater l'originalité du système de l'auteur du Khozari, système qui s'éloigne considérablement de celui des autres théologiens. Nous avons vu Saadia et Ba'hya assigner pour but à la révélation l'établissement d'une loi positive, loi religieuse et morale, indispensable pour conduire les hommes à l'accomplissement de leurs destinées. S'ils n'accordent pas la priorité aux lois rationnelles sur les lois révélées pures, ils sont loin cependant de bannir la raison du domaine de la loi ; ils maintiennent une certaine égalité entre les deux catégories, leur reconnaissant à

(1) Introduction générale, p. 202-208.

toutes deux la même importance, et ils ne vont jamais jusqu'à proclamer l'infériorité des premières. Aussi ne nous a-t-il pas été difficile de signaler la large part faite à la raison dans les théories de ces deux premiers organes de l'école théologique. Il en est tout autrement de la thèse du Khozari : pour lui, la subordination pleine et entière des lois rationnelles aux lois révélées ne fait pas l'objet du moindre doute, c'est là le fond de son système. A l'en croire, le principal sinon l'unique but de la révélation du Sinaï, c'est de former un peuple sacerdotal, ayant pour mission d'officier pontificalement, si l'on peut dire ainsi, devant Dieu. Seules les lois rituelles et cérémonielles relatives aux sacrifices, au service du tabernacle et aux purifications, peuvent faire de nous les vrais serviteurs de Dieu; seule, l'observance rigoureuse des lois du culte pratique, — prières, jeûnes, célébration du sabbath, des fêtes, de l'année de relâche, du jubilé, prestation des dîmes pontificales et lévitiques, — nous met dans la voie de notre mission. Il appuie sa thèse sur cette raison plausible, que les prescriptions rituelles et cérémonielles sont minutieusement décrites, exposées dans tous leurs détails, sans omission de la moindre condition de temps, de lieu, de nombre, de dimension, chose qui n'a nullement lieu pour les lois rationnelles, sortant rarement du vague des généralités. Ne faut-il pas conclure de cette réglementation du moindre détail, de ce développement donné au formalisme, à la prédominance absolue des lois révélées au point de vue de l'adoration divine et du but de la révélation ? Comme conséquence de ce thème, l'auteur rejette à l'arrière-plan la spéculation et la morale, faisant peu de cas du culte contemplatif et des méditations solitaires sur la grandeur et la puissance de Dieu. Ce à quoi il tient essentiellement, c'est aux actes, à des actes extérieurs, coûteux, pénibles, exigeant des efforts et des sacrifices, nous imposant des épreuves et des privations, produisant au dehors nos pensées et nos sentiments. Ce n'est pas à dire qu'il suffise d'accomplir ces actes machinalement, sans y attacher une signification précise. Non, ce serait se méprendre sur la pensée de l'auteur et la dénaturer. N'a-t-il pas montré, par sa belle

définition du vrai adorateur (1), combien il importe que nos actes religieux soient accompagnés d'une inspiration noble et pure? et ici même, dans l'exposé qui précède, ne fait-il pas de la joie et de l'empressement à servir Dieu, les vrais mobiles du culte extérieur? Ce qu'il tient donc à établir, c'est que la pensée et le sentiment religieux se réduisent à zéro tant qu'ils restent confinés dans les régions nébuleuses de la spéculation. Il faut qu'ils prennent corps, qu'ils arrivent à l'état de réalité par des actes déterminés, aux contours précis, aux mesures exactes, aux dimensions nettement tracées, et ponctuellement accomplis. Ainsi, toutes ces lois cérémonielles, pontificales, lévitiques, qui absorbent une notable partie du livre de la loi; cette longue et minutieuse description, deux fois répétée, de la construction du tabernacle; ces prescriptions si nombreuses et si détaillées relativement aux sacrifices, ces commandements si multipliés par rapport aux purifications, ces injonctions si pressantes et si réglementaires au sujet des dîmes, des fêtes et des années de relâche, ne sont pas autre chose que le développement de ce principe fondamental, à savoir que la religion consiste, non pas dans des théories vaines, inconsistantes, non pas dans des élucubrations vagues et creuses de la faible raison, mais dans les rites révélés directement par Dieu, accomplis avec une fidélité scrupuleuse, mais aussi avec amour et joie, par la race noble d'Abraham. Bien que peu porté à la discussion et à la polémique, l'auteur croit devoir défendre sa théorie contre une objection qui n'est pas sans gravité. Comment concilier cette tendance absorbante des rites et des pratiques cérémonielles avec la doctrine prophétique, avec le langage tenu par tout ces tribuns sacrés qui, au rebours de cette tendance, semblent subordonner les rites et les sacrifices à la morale individuelle et sociale, les lois révélées aux lois rationnelles? C'est que, dit-il, on a mal compris et mal interprété les prophètes. Ce qu'ils veulent dire, le voici : L'accomplissement des rites et des sacrifices devra toujours être accompagné de la pratique

(1) Voir Théodicée, p. 387-390.

des lois de justice et de morale, et que, violation pour violation, il vaut encore mieux enfreindre les lois qui nous obligent envers Dieu, que fouler aux pieds les obligations concernant les mœurs et la fraternité humaine; mais il n'y est nullement question de substituer la morale au culte, au culte pratique, que rien au monde ne peut suppléer en matière de religion.

Tel est en substance le remarquable système du Khozari, se réduisant, en dernière analyse, à la croyance en une race noble et sacerdotale appelée à servir Dieu par des rites déterminés et révélés. Sans aller jusqu'à oser émettre un jugement sur une théorie de cette importance, émanée de l'une de nos plus grandes autorités théologiques, nous croyons devoir en signaler les avantages et les inconvénients.

Son premier avantage, c'est de former un système complet où toutes les parties concourent au même but, ne prêtant matière ni à l'équivoque ni à l'incertitude. Il a de quoi plaire à tous ceux qui aiment les opinions nettes et tranchées; il présente une analogie frappante avec l'infaillibilité du catholicisme: c'est la catholicité transportée dans le domaine du judaïsme. Dans ce système, l'élection d'Israël ne comporte aucune explication, elle est un fait : elle existe, elle subsiste comme la noblesse du sang; elle est dans la volonté de Dieu, comme la transmission de la pureté du sang est dans la loi de la nature. Son second avantage, c'est de nous faire saisir d'un coup d'œil l'économie de la loi de Moïse, au sein de laquelle on ne saurait contester, à moins de nier l'évidence, la prédominance des lois cérémonielles sur les lois morales et sociales. Enfin, il est comme la quintessence de l'orthodoxie rabbinique : il fait mieux que nous expliquer, il élève à la hauteur d'un principe divin les soins, la profonde attention et l'immense développement accordés par celle-ci au culte pratique; il est le plus puissant argument en faveur de la suprématie de la 'Halacha.

Mais l'impartialité dogmatique nous fait un devoir d'en signaler aussi les côtés faibles. Et d'abord, la solution de l'objection tirée du langage prophétique est plus spécieuse que solide. Est-il vrai que ces organes de la religion se bornent à

donner des conseils de pis-aller, à dire au peuple : « Violez plutôt la religion que la morale? » Ne proclament-ils pas en toutes lettres l'infériorité des rites et des sacrifices vis-à-vis la connaissance de Dieu et la souveraineté de la loi morale? Ne disent-ils pas clairement que Dieu ne veut ni de la graisse de brebis ni du sang de taureaux (1); qu'il n'a prescrit, lors de la sortie d'Égypte, ni holocauste ni sacrifice, mais l'obéissance à sa voix (2); que la charité et la connaissance de Dieu valent mieux que les offrandes de l'autel (3)? Que devient ensuite l'élection d'Israël, si elle n'est qu'une aristocratie de naissance, un privilége nobiliaire et pontifical? Que devient-elle à partir de la chute du pontificat? Que devient-elle pendant cette immense solution de continuité qui dure des siècles et des millenium, pendant lesquels ce sont précisément les lois cérémonielles, indispensables au maintien de la noblesse religieuse, qui restent suspendues et inappliquées? Mais la plus grave objection, c'est celle qui résulte de la base étroite sur laquelle repose la mission d'Israël ainsi entendue. Que devient, dans ce système exclusif, la tâche d'Israël auprès de l'humanité? que devient la triple bénédiction des patriarches? que devient la prophétie humanitaire d'Isaïe, de Jérémie, de Michée, de Zéphanie, de Zacharie et de Malachie? Que pourrait-il enseigner, ce peuple de Dieu, aux autres peuples, s'il devait rester confiné dans cette prêtrise matérielle, égyptienne, condamnée par Moïse à la veille même de la révélation? N'est-elle pas faite, d'ailleurs, cette élection appuyée sur le privilége, pour engendrer l'orgueil nobiliaire, si ridicule et si funeste quand il n'a pas sa source dans la conscience de grands devoirs à remplir en vue de l'intérêt général?

Ces objections feront comprendre que le système que nous venons d'exposer ne peut être accepté que sous bénéfice d'inventaire. Mais nous n'hésitons pas à affirmer que s'il n'est pas admissible dans ses conséquences rigoureuses, il renferme

(1) Isaïe, I, 11.
(2) Jérémie, VII, 22 et 23.
(3) Osée, VI, 6.

quelques-uns des éléments nécessaires pour arriver à la solution du problème de la révélation. Renfermée dans des limites raisonnables, l'importance des lois rituelles et cérémonielles, qui fait de la religion un lien réel et palpable entre le temporel et le spirituel, est aussi grande qu'incontestable ; et, réduite à ces proportions plus modestes, la thèse du théologien pourra servir de contre-poids à une tendance opposée qui, à force de raffiner et de spiritualiser la religion, finirait par substituer l'ombre à la réalité. Elle restera, en tout cas, l'un des monuments les plus imposants de l'école théologique.

Nous avons peu de chose à dire sur la doctrine de l'auteur en matière de prophétisme. Il ne s'en occupe que superficiellement et comme en passant ; le seul point sur lequel il insiste, c'est la réalité de la vision, qu'il fait entrer dans son système général par la comparaison qu'il établit, par rapport à l'organe de la vue, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Il reconnaît aussi la gradation dans les formes de la prophétie, cette gradation dont Maïmonide viendra fixer les modes et les degrés successifs.

§ 4. *Maïmonide.*

Tout le monde sait la grande place qu'occupent, dans la doctrine du maître, la révélation et la prophétie ; il consacre à ce double dogme une portion notable de la seconde partie du Guide (1). Aussi, pour ne pas prolonger cette étude outre mesure, nous nous contenterons d'analyser au lieu de reproduire dans leur entier les idées de l'auteur sur ce grave sujet.

« Chapitre 32. — Il commence par traiter des personnes « qui sont aptes à recevoir le don prophétique, exposant les « trois opinions qui ont cours à ce sujet : 1° L'opinion du vulgaire, d'après laquelle Dieu choisit qui lui plaît pour en faire « un prophète et lui confier une mission auprès des hommes, « que cet envoyé soit savant ou ignorant, jeune ou vieux. La

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 32-48.

« seule condition obligatoire, c'est que ce personnage élu soit « un homme de bien et de bonnes mœurs, tout le monde « reconnaissant unanimement qu'un individu méchant ou « corrompu ne saurait être prophète. »

2° L'opinion des philosophes, qui définissent la prophétie : « Une certaine perfection existant virtuellement dans la na- « ture humaine et passant de l'état de puissance à l'état de « réalité au moyen de l'exercice, quand rien ne vient y mettre « obstacle. » Toute perfection à l'état possible, disent-ils, doit « nécessairement exister à l'état réel dans un individu quel- « conque, et la cause qui le fait passer de puissance à réalité « existe nécessairement à son tour. Selon cette opinion, la « prophétie est incompatible avec l'état d'ignorance et ne « s'obtient qu'après une longue préparation (c'est-à-dire qu'il « y faut la double condition des aptitudes naturelles et « acquises). Sans cette double condition, on ne saurait être « prophète; avec elle, on ne peut pas ne pas être prophète. »

3° L'opinion que l'auteur appelle « celle de notre loi et un « principe fondamental de notre religion, » s'écartant sur un « seul point de la deuxième opinion, sur la nécessité du don « prophétique pour celui qui posséderait toutes les qualités « naturelles et qui aurait subi la préparation voulue, nécessité « qu'il n'admet pas. « Nous croyons, dit-il, que Dieu peut refuser « la prophétie même à celui qui posséderait tous les titres, « toutes les conditions indiquées. » Il appuie sa doctrine sur des « textes bibliques et traditionnels : celle de la nécessité des « dons naturels et acquis sur l'axiome talmudique : « La « prophétie ne réside que dans l'homme savant, fort et « riche (1), » et sur l'exemple historique des élèves pro- « phètes (2). Quant à la possibilité du refus du don prophé- « tique à celui qui en serait digne à tous égards, elle ré-

(1) Talmud, Sabbath, 92; *ibid.*, Nédarim, 33; Introduction au commentaire à la Mischna; Yad ha-Hazaka, traité Ier, liv. Ier, chap. 7.

(2) I Samuel, X, 10-12; II Rois, VI, 1.

« sulte de l'histoire de Baruch, fils de Néria, dans Jérémie (1), « et d'autres passages (2). « Il ne serait pas plus possible, con- « clut-il, de rendre prophète un ignorant d'entre le vulgaire « qu'un âne ou une grenouille. »

CHAPITRE 33. — « Dans ce chapitre, l'auteur s'occupe « spécialement de la scène du Sinaï. Il s'attache à démontrer « qu'Israël ne s'était pas élevé, lors de cet événement mémo- « rable, comme quelques-uns le prétendent (3), au vrai degré « prophétique; qu'il n'avait pas entendu la parole divine d'une « manière intelligible et distincte, mais seulement une voix « confuse, une *voix de paroles*, et non des paroles arti- « culées (4) ; que la parole divine ne s'adressait distincte et « intelligible qu'à Moïse seul (5). Il explique à sa manière le « célèbre passage : « *Je suis* et *tu n'auras point* auraient été « entendus par Israël de la bouche même de la Toute-puis- « sance (6). » Cela veut dire seulement que l'existence et l'unité « de Dieu ont été conçues par la *puissance* de la démonstra- « tion et de la spéculation humaine. Mais il n'en est pas moins « vrai que les Israélites n'entendirent qu'un son, et ce son, « Moïse le leur traduisit ensuite dans son propre langage, en « prononçant distinctement les paroles du Décalogue. Il s'étend « longuement là-dessus, cherche à réfuter toutes les opinions « contraires à sa thèse, à savoir qu'Israël tout entier ne pou- « vait pas être prophète, ni ne pouvait entendre distinctement « la parole de Dieu, parce qu'il n'avait ni la science ni la pré- « paration qui en sont les moyens indispensables. »

CHAPITRE 34. — « Il explique le passage qui dit : « Voici, « j'envoie un ange devant toi (7), » et qui signifie ceci : Dieu « fait savoir à Israël qu'il y aura dans son sein un prophète,

(1) Jérémie, XLIV, 3-5.

(2) Lament., II, 9; Talmud, Sabbath, 30.

(3) Ces *quelques uns* sont de très-grands théologiens, entre autres le Khozari (voir plus haut, § 3). L'opinion de Maïmonide est d'ailleurs combattue par la majorité des docteurs.

(4) Deutér., IV, 12.

(5) Exode, XIX, 9 et 193; Deutér., IV, 5 et 20.

(6) Talmud, Maccoth, 24; Midrasch Hazithâ.

(7) Exode, XXIII, 20; cf. Abravanel, Atéreth Zekenim.

« auquel viendra un ange pour lui communiquer ses ordres et « ses défenses. Selon lui, il y a identité entre ce passage et celui « du Deutéronome (1); et il en résulte la différence radicale « entre Moïse, qui reçut la prophétie de Dieu directement, « sans aucun intermédiaire, ni ange ni esprit, et les autres « prophètes, avec lesquels Dieu ne communique que par un « intermédiaire, comme il le dit formellement à la fin de ce « chapitre. »

Chapitre 35. — « C'est ici que Maïmonide pose nettement la « différence entre Moïse et les autres prophètes; il renvoie aux « quatre différences énumérées dans le commentaire de la « Mischna (2). Il ajoute que le nom de prophète ne s'applique « à la fois à Moïse et aux prophètes que par *amphibologie;* « que les miracles de Moïse sont d'une catégorie toute diffé- « rente de ceux des autres prophètes. Il cite les textes à l'appui « de son assertion. Différence entre Moïse et ses prédéces- « seurs (3); différence entre lui et ses successeurs (4). De ce « dernier passage il résulte : 1° que la perception de Moïse « est toute différente de celle de ses successeurs en Israël, et, « à plus forte raison, parmi les autres nations; 2° que ses mi- « racles se distinguent également de ceux de tous les autres « en ce que lui seul opérait les siens publiquement, devant « l'ami et l'ennemi, comme le dit le texte : « En présence de « Pharaon, de ses serviteurs, de son peuple, et en présence « de tout Israël. » Nul prophète n'a agi devant de pareilles « masses, ni Josué en arrêtant le soleil, miracle qui n'eut lieu « que devant une partie d'Israël, *et qui paraît n'avoir été* « *qu'une simple prolongation, apparente ou réelle, de la jour-* « *née* (5), ni Elie sur le mont Carmel, opérant devant un « petit nombre d'hommes (6). Après avoir ainsi constaté le « caractère exceptionnel et de la prophétie et des miracles de « Moïse, déclaré que nous sommes incapables de les com-

(1) Deutér., XXIII, 18-21.

(2) Voir la formule de Maïmonide, au commencement de cette leçon.

(3) Exode, VI, 3.

(4) Deutér., XXXIV, 10.

(5) Josué, X, 12 et 13.

(6) I Rois, XVIII, 19 et suiv.

« prendre dans toute leur réalité, il termine par l'annonce « qu'il ne va traiter désormais que des autres prophètes. »

CHAPITRE 36. — « Ici Maïmonide commence à traiter de la « prophétie. La prophétie, dit-il, est une émanation de Dieu « qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la « faculté rationnelle d'abord, et sur l'imagination ensuite ; c'est « le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à « laquelle son espèce puisse atteindre ; et cet état c'est la perfec- « tion suprême de l'imagination. Ce n'est pas là une chose à « laquelle on puisse arriver en se perfectionnant soit dans les « sciences, soit dans les mœurs, à moins d'y joindre toute la « perfection de l'imagination dans sa formation primitive. Il « cherche ensuite à préciser l'action de l'imagination dans la « prophétie, et il établit que sa véritable activité a lieu lorsque « les sens reposent et cessent de fonctionner. C'est alors que « vient l'inspiration qui peut aboutir à des songes vrais et « même à la prophétie (1). Du passage des Nombres, dit-il, « il semble résulter que les manifestations principales de la « prophétie sont au nombre de deux, la vision et le songe. Il « énumère ensuite les conditions qu'il faut réunir et posséder « à un haut degré pour être digne de la prophétie ; elles sont « au nombre de trois, savoir : perfection de la faculté ration- « nelle au moyen de l'étude, perfection de l'imagination dans « sa formation primitive, perfection des mœurs par le dégage- « ment de la pensée de tous les plaisirs corporels, ainsi que la « compression des désirs et des aspirations vers la grandeur « humaine. Le degré plus ou moins élevé atteint dans ces trois « genres de perfection constitue la supériorité relative des « hommes parfaits, et par suite la supériorité prophétique.

« Le rôle joué par l'imagination dans la prophétie nous fait « comprendre l'interruption et parfois la cessation du don pro- « phétique ; cela doit arriver quand l'imagination s'émousse, « s'affaiblit et se détériore à l'instar de toute autre faculté hu- « maine, notamment dans la tristesse, la colère ou l'abattement.

(1) Nombres, XII, 6 ; Talmud, Berachoth, 57 ; Beréschith Rabba, sect. 17 et 44.

« L'histoire nous en offre de fréquents exemples dans la vie de « Jacob, et même dans celle de Moïse (1). »

CHAPITRE 37. — « Il traite de l'épanchement divin et de ses di- « vers degrés. L'*épanchement*, dit-il, arrive au prophète comme « au savant, tantôt dans une mesure suffisante seulement pour « son perfectionnement personnel, tantôt avec une abondance « qui le porte à en faire jouir les autres. Voici la gradation « qu'il établit à cet égard : 1° *Épanchement* ou *émanation di-* « *recte de l'intellect actif*, se répandant seulement sur la raison « et non pas sur l'imagination ; ce premier degré fait les sa- « vants, et, selon sa mesure de force et d'abondance, les porte « ou à s'en tenir à leur propre instruction, ou à l'étendre « aux autres par l'enseignement et la publication de livres. « 2° *Épanchement* qui se répand sur les deux facultés, sur la « raison et sur l'imagination; c'est le degré qui fait les prophètes « et qui, à son tour, selon son plus ou moins d'intensité, tantôt « s'arrête au prophète lui-même, tantôt le stimule et l'inspire « de manière à le faire réagir sur les autres en les instruisant « ou en les moralisant. 3° *Épanchement* se répandant sur l'i- « magination, mais non sur la raison ; c'est le degré qui fait « les hommes d'État ou législateurs, puis, les devins, les au- « gures, les songeurs favorisés de songes vrais, les faiseurs de « miracles au moyen d'artifices extraordinaires et d'arts oc- « cultes. Les hommes de cette troisième classe, grâce à la puis- « sance de leur imagination, ont parfois des visions, des rêves « et des agitations semblables aux manifestations prophétiques, « au point de se croire prophètes. Mais ils ne peuvent s'em- « pêcher de mêler, avec une grande confusion, la vérité aux « chimères, par ce motif que toute leur force inspiratrice s'est « logée dans l'imagination, en laissant la faculté rationnelle « complétement privée. Il est des prophètes, continue-t-il, chez « qui l'épanchement est tellement abondant, qu'ils peuvent se « sentir entraînés à la prédication et à l'exhortation publique

(1) Pirké, Rabbi Éliézer, 38 ; Maïmonide, huitième chapitre ; Talmud, Taanith, 30 ; Amos, VIII, 12 ; Lament., II, 9.

« jusqu'à se faire tuer, tant ils sont excités par l'inspiration di-
« vine, qui ne leur laisse ni trêve ni repos. C'est ainsi que Jéré-
« mie, malgré sa résolution de renoncer à prophétiser pour une
« génération rebelle et incrédule, ne peut y réussir et continue
« sa mission, pour ainsi dire en dépit de lui-même (1). »

CHAPITRE 38. — « Il se livre à l'analyse de deux facultés que
« l'on trouve à différentes doses chez tous les hommes, mais
« qui sont d'une très-grande intensité chez les prophètes; il
« s'agit de la faculté de *hardiesse* et de celle de *divination*.
« En effet, la faculté de hardiesse est nécessaire pour écarter
« de nous ce qui est nuisible. Elle existe chez tous les hommes
« à un certain degré, plus ou moins forte, selon certaines pré-
« dispositions, en rapport avec certaines façons de penser et
« d'agir. La faculté de divination est soumise aux mêmes con-
« ditions de développement relatif; elle existe particulièrement
« pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement, et qui
« attirent et fixent sa pensée. Elle peut arriver à un degré de
« force et de justesse, tel, que tout ce que nous nous imaginons
« existe réellement, du moins partiellement; ce qui fait que
« certains hommes annoncent des choses graves qui doivent
« arriver. La preuve la plus éclatante de l'existence de la fa-
« culté de *hardiesse* chez les prophètes, c'est Moïse se présen-
« tant avec son bâton devant un grand roi, sans éprouver ni
« crainte ni terreur, et lui enjoignant de mettre en liberté le
« peuple qu'il retient en esclavage. Nous la retrouvons aussi
« chez Jérémie et Ézéchiel (2). Ils possèdent de même, à des
« degrés divers, la faculté de divination. L'auteur établit en-
« suite que les prophètes ont en outre des *perceptions spécula-*
« *tives* inaccessibles à la spéculation ordinaire. En effet, la
« tâche de l'épanchement dont il a été question dans le cha-
« pitre précédent ne se borne pas au perfectionnement de l'i-
« magination, qu'il rend assez forte pour prédire l'avenir et le
« percevoir comme une réalité visible et sensible. Par un pro-

(1) Jérémie, XX, 8 et 9; Amos, III, 8.

(2) Jérémie, I, 8 et 17 et 18; Ezéchiel, II, 6.

« cédé analogue, il perfectionne la raison au point que, par un « intermédiaire, elle arrive à connaître l'état réel des choses et « qu'elle en possède la perception absolument comme si elle « l'avait obtenue par l'opération spéculative. Ici, dit-il, il im- « porte de faire remarquer que *l'intellect actif* ne se répand « directement que sur la faculté rationnelle de laquelle l'épan- « chement passe à la faculté imaginative. Il s'ensuit que cette « dernière, qui ne reçoit l'imagination qu'indirectement et de « seconde main, ne saurait être plus parfaite que la première, « la faculté rationnelle qui en est l'objet immédiat.

« Dans le restant de ce chapitre, Maïmonide s'étend sur les « individus de la troisième classe, faux prophètes et devins, « chez qui l'imagination joue le rôle prépondérant et dont il « s'évertue à expliquer le genre de connaissance et de perfec- « tion. Il croit pouvoir appuyer sa thèse au sujet de la sagesse « et de la perfection spéculative des prophètes sur un texte des « psaumes (1), signifiant d'après lui : « est prophète celui qui « a le cœur plein de sagesse (2). »

Chapitre 39. — « Ici l'auteur aborde l'objet de la prophétie « de Moïse. Étant établi, dit-il, que la prophétie donne des « perceptions parfaites, inaccessibles à la seule science spécu- « lative ; étant établi en outre que Moïse se distingue de tous « les autres prophètes par une inspiration directe, pure de « tout mélange, on peut en tirer la conséquence que c'est cette « perception supérieure de Moïse qui nous a valu la loi. C'est, « en effet, l'octroi d'une loi et sa promulgation qui caracté- « risent la mission de Moïse et la distinguent de celle de ses pré- « décesseurs comme de ses successeurs ; or, de ce fait unique « on peut conclure qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura ja- « mais qu'une loi, celle de Moïse. Aucun de ses devanciers, « Sem, Eber, Noé, Méthusebeleh, 'Henoch, n'a eu mission de « dire, pas plus qu'il n'a dit à une classe d'hommes : « Dieu

(1) Psaumes, XC, 12.

(2) L'illustre et très-regrettable traducteur du *Guide*, en relevant l'invraisemblance de cette interprétation, dit que Maïmonide l'a puisée dans la version chaldaïque. Elle se trouve aussi dans le Talmud ; voir Baba Bathra, fol. 12.

« m'a envoyé vers vous pour vous ordonner telle chose et vous « défendre telle autre. » Pour eux la révélation divine se bor- « nait à ce qui les concernait personnellement, à les rendre « parfaits, à les diriger dans leur conduite, enfin à leur pré- « dire l'avenir de leur race. Abraham lui-même, malgré sa « supériorité, n'avait point de mission auprès de la société ; « elle se renfermait au sein de sa famille et de son entou- « rage (1), et il en fut ainsi de tous les patriarches avant Moïse. « Ils étaient bien, jusqu'à un certain point, des précepteurs et « des guides, appelant les hommes à la vertu et à la connais- « sance de Dieu, mais nullement des législateurs. Quant aux « prophètes postérieurs à Moïse, le but de leur mission, c'est « d'exciter les hommes à suivre la loi de Moïse, maintenant et « toujours (2). Rien de plus logique d'ailleurs : la loi doit être, « comme elle est, parfaite ; or, ajouter à la perfection ou en « retrancher, c'est pécher par le plus ou le moins. Aussi les lois « de Moïse sont-elles qualifiées de l'épithète de *Zadikim* (3), « c'est-à-dire justes, égales, équitables, et il n'est pas difficile « de démontrer que cette qualification est méritée. Oui, dit-il, « le grand mérite des lois de Moïse, c'est d'être pondérées, « équilibrées, tenant le juste milieu entre l'excès de sévérité, « tel que le monachisme ou le renoncement absolu, et le relâ- « chement qui aboutirait au vice et à la sensualité, thèse que « l'auteur développera dans la troisième partie de son ou- « vrage (4). Il finit le chapitre en ces termes : « Cette loi seule, « nous l'appelons *loi divine* ; mais tout ce que nous trouvons « ailleurs, en fait de régimes politiques, comme les lois des « Grecs, les folies des Sabiens et d'autres peuples, est l'œuvre « d'hommes politiques, et non pas de prophètes. »

Chapitre 40. — « L'auteur commence par constater, d'a- « près Aristote, que l'homme est un être essentiellement so- « ciable et que sa nature exige qu'il vive en société. Mais en « face de cette tendance irrésistible vers la sociabilité il y a

(1) Genèse, XVIII, 19.
(2) Deutér., XXIX, 28 ; XXX, 12.
(3) *Ibid.*, IV, 8.
(4) Deutér., X, 12 ; Psaumes, XIX, 8 ; Jérémie, II, 31.

« l'individualité, c'est-à-dire autant de variétés, autant de « types différents qu'il y a d'individus dans une société. Pour « opérer la conciliation entre les deux tendances opposées, la « nécessité de la vie sociale et la variété dans les individus, il « fallait aux hommes un guide et une loi. Ce but est rempli « par la loi naturelle, Dieu ne pouvant pas laisser l'espèce « humaine sans régime. Mais comme il existe sous ce rapport « des régimes différents, celui de la loi conventionnelle, celui « de la loi divine, enfin celui qui participe plus ou moins de la « loi divine, un *critérium* est devenu nécessaire, au moyen du- « quel on puisse les reconnaître et les distinguer les unes des « autres. Quel est maintenant le critérium de la loi divine? « Voici en quoi il consiste : « Si l'on découvre, dit l'auteur, « une loi dont toutes les dispositions visent non-seulement à « l'amélioration des intérêts corporels, comme le fait la loi so- « ciale, mais aussi à l'amélioration de la foi, s'efforçant tout « d'abord de répandre des opinions saines sur Dieu et les « anges, tendant ensuite à rendre l'homme sage, intelligent et « attentif, pour qu'il connaisse tout ce qu'il lui est donné de « connaître selon sa vraie condition, alors on saura que ce ré- « gime émane de Dieu et que cette loi est divine. Un second « critérium, propre à nous inspirer confiance dans la dignité « et la parfaite identité de l'envoyé de Dieu, c'est le suivant : « Il faut examiner jusqu'où va la perfection de cet envoyé, épier « ses actions, observer sa conduite. Le plus important témoi- « gnage en faveur de sa perfection, c'est la répulsion et le mé- « pris qu'il professerait pour les plaisirs corporels ; car c'est là « le premier pas des hommes de science et, à plus forte rai- « son, des prophètes, particulièrement en ce qui concerne le « sens du toucher et l'organe de la cohabitation. C'est par l'é- « preuve de la pureté et de la sainteté des mœurs que Dieu se « plaît à confondre les faux prophètes, comme l'Écriture nous « le raconte de Zidkia, fils de Masseïa, et d'Achab, fils de Ko- « laïa (1). Voilà les deux signes infaillibles, le premier, de la

(1) Jérémie, XXIX, 22 et 23.

« loi divine, le second, de la véracité de l'envoyé chargé de « la promulgation de cette loi. »

CHAPITRE 41. — « Ici Maïmonide revient à la prophétie, et, « après avoir traité dans les chapitres 36, 37 et 38 de l'essence « prophétique, il va en décrire les formes et les modes de « manifestation. Il commence par la *vision*, appelée aussi *main* « *de Dieu* et *Ma'hazé* (1). La *vision* est un état d'agitation et « de terreur qui saisit le prophète quand il est éveillé, comme « on le dit de Daniel (2). Dans un état pareil, les sens cessent « de fonctionner; l'*épanchement* se répand sur la faculté ra- « tionnelle et de là sur l'imagination, qui par ce contact se « perfectionne et entre en exercice. Parfois l'inspiration com- « mence par la vision et finit par une révélation véritable (3). « Toute révélation prophétique, qu'elle soit attribuée à un « ange ou à Dieu directement, n'a lieu que par l'intermédiaire « d'un ange, et pas autrement que dans un songe ou une « vision. Il est à remarquer que la Bible se sert à cet égard de « quatre sortes d'expressions. Le prophète dit : 1° qu'un ange « lui est apparu dans un songe ou dans une vision ; 2° qu'un « ange lui a tenu tel propos, sans qu'il le rapporte à un songe « ou à une vision; 3° que Dieu lui a parlé, en mentionnant la « circonstance de la vision ou du songe; 4° que Dieu lui a « parlé, ordonné, recommandé de dire ou de faire, etc., sans « la mention d'un ange, d'une vision ou d'un songe. Mais il « n'est pas possible de prendre le change, Dieu ayant déclaré « formellement qu'il ne se communique aux prophètes que « dans un songe ou dans une vision. Il cite ensuite de nom- « breux exemples de ces quatre modes d'expressions; il en « mentionne encore une autre, ainsi conçue : « Dieu *vint* « auprès d'un tel dans un songe nocturne. » Dans ce cas il n'y « a ni prophétie ni prophète; il ne s'agit que d'un simple aver- « tissement de la part de Dieu, communiqué dans un songe.

(1) Nombres, XII, 6; II Rois, III, 15; Ezéchiel, I, 3; III, 22; XXXVII, 1; XL, 1; Genèse, XV, 1; Nombres, XXIV, 4 et 16.

(2) Daniel, IX, 8 et 9.

(3) Genèse, XV, 1; XII, 13 et 16.

« Tel est le sens de l'apparition de Dieu chez Laban et Abi-
« mélec (1). Il n'en est pas de même de l'apparition qui eut lieu
« pour Jacob et annoncée dans les termes suivants : « Dieu dit
« à Israël dans les visions de la nuit (2). » On comprend, en
« ce qui concerne Laban et Abimélec, que des hommes aussi
« peu recommandables ne pouvaient pas être favorisés de la
« prophétie réelle. Onkelos a parfaitement saisi cette distinc-
« tion. Remarquons encore l'expression « l'Eternel dit à un
« tel », lorsque la communication n'est faite que par l'intermé-
« diaire d'un prophète, comme Eber à Rebecca (3), considéré
« lui même comme un ange, ou par un ange, lequel, dans le
« cas précité, aurait parlé à Eber qui aurait ensuite répété ses
« paroles à Rebecca »

CHAPITRE 42. — « Continuation de la théorie des formes
« prophétiques. Il insiste de nouveau sur le principe déjà posé,
« à savoir que toute apparition d'un ange ne peut avoir lieu
« que dans une vision ou dans un songe, n'importe la manière
« dont elle est annoncée, soit que l'on fasse mention formelle
« d'un ange, soit qu'on le prenne d'abord pour un individu
« humain, sauf à dire finalement que c'était un ange. Ces
« sortes de visions s'annoncent de quatre manières. Tantôt le
« prophète voit Dieu qui lui parle, tantôt il voit un ange qui
« lui parle, tantôt il entend quelqu'un qui lui parle, sans voir
« qui c'est ; tantôt enfin il voit un être humain qui lui adresse
« la parole, mais dont la qualité d'ange finit par devenir mani-
« feste pour lui. Mais, quoi qu'il en soit de la forme prophé-
« tique, elle s'identifie toujours avec un songe ou une vision.
« D'après cette thèse, toutes les fois qu'il est question de l'ap-
« parition ou de l'allocution d'un ange, ces faits ne se seraient
« pas passés en réalité, mais seulement dans une vision. Ainsi
« les trois anges qui vinrent chez Abraham (4), vision ; la lé-
« gende de l'âne de Balaam (5), vision ; la lutte de Jacob avec

(1) Genèse, XXII, 11 ; XXXI, 24.
(2) *Ibid.*, XLVI, 2.
(3) Genèse, XXV, 22 et 23 ; Beréschith Rabba, sect. 63.
(4) Genèse, XVIII, 1 et suiv. ; Beréschith Rabba, sect. 48.
(5) Nombres, XXII, 22 et suiv.

« l'ange (1), vision ; l'ange vu par Josué (2), vision ; l'ange de « l'Éternel qui monte de Guilgal (3), vision, à moins que ce ne « soit Pinehas (4), le nom de *Malakh* s'appliquant parfois au « prophète (5) ; la vue de l'ange Gabriel par Daniel (6), vision. « Du double principe déjà posé, à savoir que la prophétie exige « une préparation et que le nom de *Malakh* est homonyme, « l'auteur conclut que ni Hagar ni Manoah n'étaient prophètes, « qu'ils ne pouvaient pas avoir de vision prophétique, que fina- « lement ils n'entendaient que ce que l'on appelle *son de voix* « ou *fille de voix* (Bath Kol), qui n'est autre chose que le fan- « tôme d'une imagination surexcitée. »

CHAPITRE 43. — « Des paraboles prophétiques et de leur « caractère. Maïmonide signale trois sortes de paraboles : « 1° celles qui sont expliquées pendant la vision même et que la « tradition qualifie de « songe interprété dans un songe (7) » : « à ce genre appartiennent la parabole des sept chandeliers (8) « et celle qui est longuement exposée dans Daniel (9) ; 2° celles « qui ne sont pas expliquées pendant la vision, la parabole, « par exemple, des houlettes (10) ; 3° celles qui, n'ayant pas de « signification propre, n'expriment le sujet ou l'idée sur la- « quelle doit se fixer l'attention du prophète que par le nom « de la chose vue, par son étymologie ou son homonymie, de « façon que toute la vision repose pour ainsi dire sur un jeu « de mots : à ce genre appartiennent le bâton de bois d'aman- « dier vu par Jérémie (11), le panier de fruits d'été vu par « Amos (12), les deux houlettes appelées, l'une *Noam*, l'autre « *Hobelim*..... »

CHAPITRE 44. — « L'auteur revient sur la vision et sur ses « quatre modes, exposés dans le chapitre 41 ; il s'étend sur le

(1) Genèse, XXXII, 15.
(2) Josué, V, 13 et suiv.
(3) Juges, II, 1-4.
(4) Vaïkra Rabba, sect. 1.
(5) Nombres, XX, 16 ; Haggaï, I, 13 ; II Chron., XXXVI, 16.
(6) Daniel, XI, 21.
(7) Talmud, Berachoth, 55.
(8) Zacharie, IV, 6-14.
(9) Daniel, chap. 8.
(10) Zacharie, chap. 11.
(11) Jérémie, I, 11 et 12.
(12) Amos, VIII, 2.

« dernier mode, celui où le prophète, ne voyant absolument « rien, entend seulement des paroles qui s'adressent à lui (1). « Les paroles que le prophète entend, dans ce cas, peuvent être « extrêmement fortes, semblables au bruit du tonnerre, d'un « tremblement de terre, ou pareilles au langage habituel et « familier, n'offrant rien d'étrange. C'est de cette nature que « fut la première vision de Samuel, qui, trompé par ce son na- « turel et ordinaire, croyait trois fois de suite que c'était le « pontife Éli qui l'avait appelé (2). »

Chapitre 45. — « Des différents degrés de la prophétie. « Maïmonide les reconnaît au nombre de onze qu'on peut ran- « ger sous trois chefs principaux, savoir : 1° le premier et le « deuxième degrés, qui ne sont qu'un acheminement vers la « prophétie et constituent l'esprit saint ; 2° les cinq degrés sui- « vants, du troisième au septième, appartenant au *songe* pro- « phétique ; 3° les quatre derniers, entrant dans la catégorie « de la *vision* prophétique. « Il établit ensuite que ceux qui « ne vont pas au delà des deux premiers degrés ne sont pas à « proprement dire des prophètes ; on ne leur en donne le nom « que par extension. Il constate encore que le même prophète « n'occupe pas toujours le même degré : il arrive souvent qu'il « a deux révélations successives à des degrés différents. Il n'y « a là rien d'étonnant, dit-il, puisque le prophète peut être « privé entièrement ou momentanément de l'inspiration di- « vine. Voici maintenant les onze degrés prophétiques, divi- « sés, comme nous l'avons vu, en trois catégories. — Pre- « mière catégorie, 1er degré : Il consiste dans le secours, « dans une sorte d'intervention d'en haut qui accompagne par- « fois un individu, l'encourage et le pousse irrésistiblement à « une action vertueuse, noble, grande, d'une haute importance, « à un acte de courage extraordinaire, de dévouement, d'hé- « roïsme, de charité et d'extrême bienveillance soit envers un « homme, soit envers la société. C'est ce premier degré qu'on

(1) Daniel, VIII, 16 ; Job, IV, 16 : Ézéchiel, II, 2.

(2) I Samuel, III, 7.

« appelle l'esprit de l'Éternel (Rouah) (1); ce fut le degré de « tous les juges et de tous les rois vertueux d'Israël (2). Moïse « fut en quelque sorte inséparable de cette première force di- « vine depuis sa jeunesse, comme le prouvent et sa première « entrevue avec ses frères malheureux et son procédé envers « les filles de Jethro. David en ressentait l'influence depuis « qu'il avait été oint de l'huile d'onction (3). Mais il importe « de se bien pénétrer de ceci, que ce premier degré n'aboutit « jamais à la parole prophétique, mais seulement à une action « noble et vertueuse. »

« Première catégorie, 2e degré : C'est une force divine qui « pousse un individu à parler, à prononcer des maximes de « sagesse, une louange de Dieu, des avertissements salutaires, « des discours relatifs au régime politique ou métaphysique, « et tout cela dans l'état de veille, pendant le fonctionnement « normal des sens. C'est ce que l'on appelle *parler par l'es- « prit saint*. C'est avec cet esprit saint du second degré que « furent composés les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, « le Cantique des Cantiques, Daniel, Job, les Chroniques et tous « les hagiographes, c'est-à dire *écrits au moyen de l'esprit « saint* (4). A cette classe appartiennent aussi les soixante-dix « anciens (5), l'oracle des Urim et Tummim (6), certains « hommes distingués (7), et Biléam pendant ses prophéties en « faveur d'Israël (8). Il insiste de nouveau sur le fait que « David, Salomon et Daniel sont doués de l'esprit saint, mais « ils ne sont pas prophètes, bien qu'il soit dit de David. « Le « Dieu d Israël, le rocher d'Israël m'a parlé », et de Salomon : « l'Éternel lui apparut à Gabaon (9). » Voici la distinction faite

(1) Juges, XIV, 6 et 19; I Samuel, X, 6, XVI, 13; Juges, VI, 34; I Chron., XII, 18; II Chron., XXIV, 20; Nombres, XI, 25 et 26; Isaïe, XI, 2; Juges, II, 18; I Samuel, III, 19; XVIII, 12.

(2) Juges, XI, 29; XIV, 19; I Samuel, XI, 6.

(3) I Samuel, XVI, 13.

(4) II Samuel, XXIII, 22; Talmud, Meguilla, 7.

(5) Nombres, XI, 25 et 26.

(6) Talmud, Yoma, 73.

(7) II Chron., XX, 14 et 15; XXIV, 20; XV, 1-2.

(8) Nombres, XXIII, 5; XXIV, 4.

(9) II Samuel, XXIII, 2 et 3; I Chron., III, 5.

« par l'auteur entre les songes de Salomon et ceux des pro-
« phètes, de Jacob par exemple. Jacob, tout en recevant sa
« révélation dans un songe, savait qu'il s'agissait d'une pro-
« phétie et avait conscience de la révélation divine. Aussi, en
« se réveillant, Jacob ne dit point que c'était un songe, mais il
« s'écrie : « L'Éternel est dans ce lieu! le Tout-Puissant m'est
« apparu à Luz (1) »; c'est à dire qu'il y reconnaissait le
« caractère de la révélation, tandis que de Salomon il est dit :
« Il s'éveilla, et c'était un songe (2). » Daniel aussi déclare
« qu'il a eu des songes (3). C'est là indubitablement un degré
« inférieur à celui dont il est dit, à propos des prophètes autres
« que Moïse: « Je lui parle dans un songe (4). » Voilà donc le
« dernier degré prophétique, qui s'applique à tous les hagio-
« graphes.

« Le troisième degré (deuxième catégorie), c'est la *parabole*
« vue dans un *songe*, avec l'explication du sens qui s'attache
« à celle-ci, comme il en est de la plupart des paraboles de
« Zacharie, au milieu de toutes les conditions nécessaires à la
« vraie prophétie. — Le quatrième degré (même catégorie),
« c'est le *songe prophétique*, accompagné de paroles claires et
« distinctes, mais sans voir celui qui les prononce. Telle est la
« première révélation de Samuel. — Le cinquième degré
« (même catégorie), c'est le songe où *un personnage* parle au
« prophète (5). — Le sixième degré, c'est le songe où *un*
« *ange* lui parle, comme cela a lieu pour la plupart des pro-
« phètes (6). — Le septième degré, c'est le songe où il semble
« au prophète que c'est Dieu qui lui parle (7).

« Troisième catégorie, huitième degré : c'est la *vision* pro-
« phétique avec parabole, par exemple la vision d'Abraham
« entre les morceaux (8). — Neuvième degré : c'est la *vision*
« avec paroles, comme celle d'Abraham (9). — Dixième degré :

(1) Genèse, XXVIII, 16; XLVIII, 3.
(2) I Rois, III, 15; IX, 2.
(3) Daniel, II, 19; VII, 1-2, 8-27.
(4) Nombres, XII, 6
(5) Ézéchiel, XL, 4.
(6) Genèse, XXXI, 2.
(7) Isaïe, VI, 1 et 8; I Rois, XII, 19; II Chron., XVIII, 18.
(8) Genèse, chap. 15.
(9) *Ibid.*, v. 4.

« c'est la *vision* avec *un personnage* qui parle, comme celles « d'Abraham près des chênes de Mamré, et de Josué devant « Jéricho. — Onzième et dernier degré : c'est la *vision* avec « un *ange* qui parle, comme Abraham lors du sacrifice de son « fils Isaac ; c'est le *nec plus ultrà* des communications divines « pour tous les prophètes, à l'exception de Moïse.

« Après cette énumération des onze degrés de la prophétie, « l'auteur discute la question de savoir s'il ne pourrait pas y « avoir encore un degré supérieur, qui serait la vision avec la « parole de Dieu, correspondant au septième et dernier degré « du songe prophétique. Il ne croit pas la chose vraisemblable, « l'imagination pouvant aller difficilement jusque-là ; il n'y en « a pas trace d'ailleurs chez les prophètes. La *vision* ne sau- « rait par conséquent nous offrir qu'une *parole médiate*, adres- « sée au prophète par un *inconnu*, *personnage ou ange*, mais « point de parole divine immédiate, à moins cependant qu'on « n'aime mieux éliminer toute parole de la *vision*, en attribuant « tout ce qui s'y dit ou s'y peut dire à un *songe* qui aurait com- « mencé par une *vision;* en d'autres termes, à une vision finis- « sant par un *songe*. Tel serait alors le caractère de la vision « d'Abraham entre les morceaux, finissant par l'assoupisse- « ment ou le songe prophétique (1). Dans ce cas, les onze de- « grés susdits se réduiraient à huit, dont le dernier résumerait « tout ce qui a rapport à la vision, en se bornant à la vision « parabolique sans paroles. Il fait reposer cette dernière hy- « pothèse sur le texte des Nombres (2). « Je me fais con- « naître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe, » « d'où il semble résulter que Dieu ne *parle* au prophète que « dans le *songe*, au lieu que dans la vision il ne lui parle pas, « mais *se fait connaître* à lui par l'union et l'épanchement de « l'intellect actif. » Voilà, réduite à sa plus simple expression, la théorie de Maïmonide sur la gradation des formes prophétiques.

(1) Genèse, XV, 12 ; Beréschith Rabba, sect. 17 et 44.

(2) Nombres, XII, 6.

Chapitre 46. — « Il entre dans quelques explications sur la « parabole et la façon de la comprendre. « Dans toutes les pa- « raboles où il s'agit d'une certaine action, de faits exécutés « par le prophète, avec l'indication formelle du temps, du lieu « et de la succession précise des faits, il faut bien se pénétrer « de cette vérité, que tout cela n'a aucune réalité sensible, « comme le vulgaire n'est que trop porté à le croire, et n'existe « que dans la vision prophétique. C'est dans ce sens qu'il faut « prendre la vision racontée et développée avec plus ou moins « de détail dans toute l'Écriture, notamment les suivantes (1). « Il insiste particulièrement sur les paraboles d'Ézéchiel, les- « quelles, si elles étaient réelles, feraient du prophète un objet « de risée, lui imputeraient des actes de démence ou en oppo- « sition directe avec la loi (2). Dès qu'il est clair que l'ensem- « ble d'une vision a un sens parabolique, on doit savoir à quoi « s'en tenir sur ses détails et leur refuser toute réalité exté- « rieure. L'auteur termine ainsi : « Toutes les fois donc qu'on « dit d'un prophète que dans telle vision il agit, il entendit, « il sortit, il entra, il dit, il lui fut dit, il se leva, il s'assit, il « monta, il descendit, il voyagea, il interrogea, il fut interrogé, « le tout a eu lieu dans la vision prophétique, quelles que « soient d'ailleurs la durée des actes, la précision du lieu, du « temps, et la désignation des individus.

Chapitre 47. — « Après avoir traité des paraboles, qui, « grâce au rôle considérable de l'imagination, sont si usitées « chez les prophètes, Maïmonide croit devoir s'occuper un peu « des métaphores et des hyperboles, dont l'emploi n'est pas « moins fréquent dans les livres prophétiques. Il n'importe pas « peu, dit-il, de ne pas prendre à la lettre ce qui est une hy- « perbole, une exagération, pas plus que les expressions mé- « taphoriques, dans leur acception primitive. C'est un axiome « de la tradition, que l'Écriture emploie l'hyperbole ou le lan-

(1) Ezéchiel, VIII, 1 et 3; III, 23; Genèse, XV, 1 et 5; Ezéchiel, XXXVII, 1; VIII, 7 et 8; IV, 1, 4 et 9; V, 1; Isaïe, XX, 3; Jérémie, XIII, 4-7; Osée, I, 2; Zacharie, XI, 7, 12 et 13.

(2) Ezéchiel, V, 1.

« gage exagéré (1) ; cependant il n'admet pas comme une exa-
« gération la longévité des premiers hommes ; il l'attribue soit
« à des causes naturelles dont ces patriarches ressentirent l'in-
« fluence, soit à un miracle. Voir pour les métaphores les
« passages suivants (2), et y reconnaître des expressions de si-
« militude et d'analogie. Il importe donc de savoir distinguer
« l'allégorie, la métaphore, l'hyperbole, de ce qui est dit exac-
« tement dans le sens littéral et primitif. C'est un point essen-
« tiel en matière de langage et de préceptes religieux ; il a une
« importance toute spéciale par rapport aux anthropomor-
« phismes (3).

Chapitre 48. — « Des choses attribuées directement à Dieu,
« comme cause première. — Dieu étant la cause première de
« toutes choses, les prophètes attribuent souvent à Dieu di-
« rectement un acte quelconque qui se produit ; à cet égard, les
« philosophes sont d'accord avec les théologiens. C'est confor-
« mément à ce principe que dans les livres prophétiques on
« attribue à Dieu toutes les causes essentielles, naturelles, ar-
« bitraires, accidentelles, dues au travail, et jusqu'au fait ré-
« sultant de la volonté d'un animal. C'est dans ce sens que l'on
« dit de n'importe quel fait, que c'est Dieu qui l'a produit, or-
« donné ou dit. L'auteur fait à ce propos une observation in-
« génieuse, à savoir que le hasard n'est qu'un excédant du na-
« turel, participant le plus souvent de la nature, du libre
« arbitre et de la volonté. Il cite ensuite des exemples de ces
« différents ordres de faits que les prophètes attribuent à Dieu.
« Ce sont d'abord les *causes naturelles* ; la neige qui fond
« quand l'air est chaud, la vague qui est agitée quand le vent
« souffle (4). *Causes arbitraires*, c'est-à-dire provenant du libre
« arbitre de l'homme, telles que la guerre de peuple à peuple,

(1) Talmud, 'Hullin, 90 ; Tamid, ch. 2 ; Mischna, 1 ; Deutér., I, 28 ; Ecclés., X, 20 ; Amos, II, 9.

(2) Isaïe, LV, 12 ; XIV, 8 ; Deutér., XXXII, 14 ; XXVIII, 12 ; Ps., LXXVIII, 23 et 24 ; Ezéchiel, I, 1 ; Exode, XXXII, 32 et 33 ; Ps., LXIX, 29.

(3) *Guide*, Ire partie, chap. 55 et suiv.

(4) Psaumes, CXLVII, 18 ; CVII, 25 ; Isaïe, V, 6.

« les mauvaises pensées d'un individu envers l'autre (1).
« *Causes provenant de la volonté d'un animal;* voir les pas-
« sages suivants (2). Pour les causes accidentelles, consulter
« les textes (3). Il est bien entendu que toutes ces causes sont
« rapportées à Dieu, et que c'est grâce à ce rapport que
« l'Écriture se sert à ce propos des expressions « ordonner,
« dire, parler, envoyer, appeler. » Maïmonide termine ces
« longues considérations sur la prophétie par les paroles sui-
« vantes : « Me voici arrivé au terme de ce que j'avais à dire
« au sujet de la prophétie, de ses paraboles et de ses expres-
« sions. C'est là tout ce que je dirai sur ce sujet dans le pré-
« sent traité. »

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DE MAÏMONIDE SUR LE PROPHÉTISME.

Il est un reproche qu'assurément personne ne voudrait faire à la théorie de Maïmonide sur le prophétisme, nous voulons dire le reproche d'être étroite, incomplète, ou de laisser dans l'ombre certains côtés du problème de la prophétie. Il l'envisage réellement sous tous ses aspects; il n'est pour ainsi dire aucun détail, depuis le plus important jusqu'au moins apparent, qui échappe à sa perspicacité. Il suffira, pour s'en convaincre, de faire l'énumération des points qui sont traités par lui : « Conditions nécessaires à l'obtention du don de prophétie, distinction radicale entre Moïse et tous les autres prophètes, essence et nature de la prophétie, part respective de la raison et de l'imagination dans sa réalisation, rôle joué dans la manifestation prophétique par l'*intellect actif*, c'est-à-dire l'intelligence élevée à sa plus haute puissance; facultés de hardiesse et de divination considérées comme qualités du phrophétisme, perfection de la loi de Moïse regardée comme une conséquence infaillible

(1) Isaïe, XIII, 3; X, 6; II Samuel, XVI, 10; Psaumes, CV, 20; Jérémie, LI, 2; I Rois, VII, 9; Genèse, XLV, 8.

(2) Jonas, II, 11; Joel, II, 11; Isaïe, XXXIV, 17.

(3) Genèse, XXIV, 51; I Samuel, XX, 22; Genèse, XLV, 7.

de la perfection du législateur, double existence de la loi divine et de l'envoyé divin, consistant pour la première dans l'esprit qui en anime toutes les dispositions, dans cet esprit de pondération et d'équilibre suprême au moyen duquel elle se tient à égale distance de la surabondance et de la défectuosité, de l'ascétisme et du matérialisme, comme dans ses efforts à répandre des opinions vraies sur Dieu et ses rapports avec le monde et l'humanité, à jeter les bases éternelles de la théodicée et de la morale. Se traduisant pour le second, pour l'envoyé de Dieu, dans l'excellence de sa vie, dans la pureté et la sainteté de ses mœurs, dans l'exemple joint au précepte. Formes diverses et graduelles de la révélation prophétique, leur classification, division et subdivision, esprit saint, songe et vision, caractère de la parabole, forme du langage prophétique, métaphores et hyperboles, causes directes et indirectes, proches ou éloignées, rapportées à Dieu comme à *la cause des causes.* » Voilà l'immense galerie que l'illustre théologien nous fait parcourir à propos du dogme de la révélation. Nous nous abstenons de rechercher si l'ordre suivi par l'auteur est le plus logique, le plus conforme à la filiation des matières qu'il traite ; nous aimons mieux nous arrêter aux points principaux de ce système complexe, et nous croyons pouvoir les réduire à trois, qui sont : 1° Différence radicale, absolue, entre les prophéties de Moïse et celles de tous les autres envoyés de Dieu ; 2° conditions nécessaires pour devenir prophète ; 3° essence et formes, ou, si l'on aime mieux, physiologie du prophétisme.

1° *Différence entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes.* — On peut dire que sur ce premier point l'accord est complet entre les théologiens, aussi bien qu'entre la théologie et la tradition. Tous ils proclament à l'envi, et sans la moindre dissonance, la supériorité absolue de Moïse sur tous les autres prophètes venus avant ou après lui. Il ne pouvait pas en être autrement à propos d'une vérité si formellement énoncée, ainsi que nous l'avons vu (1) à plusieurs reprises dans le livre

(1) Voir plus haut, chapitre 1er, § 3.

de la Loi. Mais si, à cet égard, Maïmonide ne peut que suivre les errements de la tradition et de la théologie, il est cependant le premier à formuler cette croyance en dogme, en la dégageant des couleurs du récit biblique comme des légendes de la tradition (1). Il a su donner à cette doctrine la précision mathématique, d'abord par les quatre traits distinctifs énumérés dans sa formule du septième dogme, ensuite par les deux autres différences, plus importantes encore, qu'il vient d'y ajouter (2), savoir : la perception supérieure de Moïse et le caractère exceptionnel de ses miracles. Mais, ce qui a un bien plus grand mérite à nos yeux, c'est que Maïmonide ne se borne pas à établir cette distinction à un point de vue purement spéculatif. Non, cette supériorité de Moïse est pour lui comme le point de départ d'un autre dogme, « la perfection de l'œuvre de Moïse, » laquelle doit être en rapport avec la perfection de l'agent; et cette thèse, il l'a développée admirablement dans deux autres chapitres (3). L'ouvrier parfait doit produire une œuvre parfaite, de même que l'œuvre pure et sans tache ne peut provenir que de l'ouvrier sans défaut. Ainsi, quand l'Écriture et la tradition nous enseignent sous des formes si multipliées et si diverses la supériorité de Moïse, quand ils l'exaltent outre mesure, en faisant un demi-dieu, le comparant au soleil, le nommant un ange, ce n'est pas pour le vain plaisir de nous montrer un homme extraordinaire, mais pour nous montrer l'œuvre dans l'ouvrier, pour nous faire reconnaître la grandeur de la *Loi* dans la grandeur du *législateur*, pour nous dire : « Vous ne pouvez pas douter de la perfection de la Loi, sous le rapport intellectuel et moral, puisque, pour la promulguer, Dieu a chosi l'homme qui s'est élevé le plus haut par sa conception des choses divines comme par la sainteté de sa vie. » C'est à ce point de vue que Maïmonide continue la tradition théologique de Saadia, de Ba'hya et du Khozari, mais en la

(1) Voir plus haut, chap. 2, § 2.

(2) Voir le résumé du chap. 35, IIe partie du *Guide*.

(3) Voir le résumé des chap. 39 et 40, *l. c.*

perfectionnant. Nous avons constaté que, pour Saadia comme pour Ba'hya, le but essentiel de la révélation c'est de fournir aux hommes une règle sûre et invariable qu'ils ne trouvent pas dans leur propre fonds. Nous avons vu le Khozari dire dans le même sens : « Que le prophète est fait pour le peuple, et non pas le peuple pour le prophète, et que Dieu n'avait fait Moïse si grand que pour donner un guide infaillible à Israël (1). » Eh bien, cette notion, un peu vague et confuse chez ses devanciers, Maïmonide en fait une donnée claire et précise, elle devient par lui *une loi de proportion* entre l'agent et l'acte qu'il produit, et cette proportion il la trouve dans la juste mesure, dans le parfait équilibre, en un mot dans la pondération qui caractérise Moïse et son œuvre (2). Le législateur et la loi se servent, pour ainsi dire, réciproquement de miroir, l'un réfléchissant la noblesse et la perfection de l'autre. Voilà le résultat pratique, la conséquence religieuse et morale de la supériorité de Moïse, telle qu'elle ressort avec évidence de la doctrine du maître.

Grâce à cette importance prépondérante de la législation de Moïse, son monument devient le pivot autour duquel gravite le monde religieux, le centre vers lequel convergent toutes les manifestations prophétiques, le ciment qui fait l'unité de la révélation, unité dont les patriarches sont les précurseurs, comme les successeurs de Moïse en sont les interprètes et commentateurs divins (3). Maïmonide n'est pas aussi net dans cette conclusion que dans la précédente ; mais l'unité de la révélation, unité dont le Khozari s'évertue à nous montrer le fil historique, est implicitement contenue dans ce qu'il dit de la mission de Moïse, considérée comme trait d'union entre la mission patriarcale qui la précède et la mission prophétique qui la suit.

2° *Des conditions nécessaires pour devenir prophète.* — Constatons tout d'abord que l'accord que nous avons signalé entre les théologiens, relativement à la supériorité de Moïse,

(1) Voir plus haut l'exposé du Khozari, § 3.

(2) Voir le résumé du chap. 40.

(3) Voir le résumé du chap. 39.

cesse d'exister à propos des conditions à remplir pour être jugé digne du don prophétique. Il est arrivé ici à l'éminent docteur ce qui lui arrive souvent quand, subissant trop l'influence de la philosophie péripatéticienne, il s'y cramponne tant bien que mal, et que dans son ardeur à concilier la philosophie avec la théologie, il fait dévier celle-ci de ses bases naturelles, nous voulons dire l'Écriture et la tradition. Ainsi, dans son désir de rapprocher la troisième opinion de la seconde, l'opinion orthodoxe de l'opinion philosophique (1), Maïmonide exagère la condition scientifique qu'il pose au prophétisme. Cette longue préparation qu'il exige, ces aptitudes acquises qu'il faut joindre aux aptitudes naturelles, ne paraissent pas bien démontrées. On peut opposer à cette assertion l'histoire et la personnalité d'un grand nombre de prophètes, qui ne semblent pas s'être beaucoup souciés de science et de philosophie. Ne voyons-nous pas certains de ces prophètes, et des plus imposants, passer presque sans transition du soc de la charrue, ou bien de la houlette de berger à l'inspiration et à la mission prophétiques, notamment Élisée et Amos (2)? Ce qui prouve d'ailleurs, de l'aveu même de l'auteur (3), que l'inspiration n'est pas en raison du génie et du savoir, c'est que David, si grand par sa poésie lyrique, Salomon, si célèbre par sa grande sagesse, n'étaient pas prophètes, et ne jouissaient que de l'esprit saint, c'est-à-dire du degré inférieur à la prophétie. Quant à l'axiome talmudique : « La prophétie ne repose que sur l'homme sage, vaillant et riche, » dont l'auteur voudrait étayer sa doctrine, c'est là un appui peu solide, attendu qu'il s'agit ici d'être *sage*, mais non d'être *savant*. Que le prophète doive réunir en lui les éléments du bon sens, d'un esprit droit, d'un jugement sain, d'une pensée large et pénétrante, cela est incontestable, et Maïmonide a raison de dire que l'ignorant ne saurait pas plus être prophète que l'âne ou la grenouille. Mais si c'est à bon droit qu'on exige de lui la *sagesse*, ce n'est pas une raison pour y

(1) Voir le résumé du chap. 32, *n. s.*

(2) I Rois, XIX, 19; Amos, I, 1.

(3) Voir le résumé du chap. 45.

substituer la *science*, que la tradition ne revendique nullement pour le prophète. Nous avons déjà cité cet autre passage du Talmud (1), où l'on met en présence *le savant* et *le prophète*, et où l'on décerne la priorité au premier, ce qui est tout à fait incompatible avec l'opinion de Maïmonide. Nous maintenons, à ce sujet, les considérations développées dans le sixième dogme sur la capacité prophétique (2).

3° *De la physiologie du prophétisme.* — Essence et forme de la prophétie. Cette troisième partie de la théorie de Maïmonide sur la révélation est entièrement originale; il en est pour ainsi dire le créateur. On voit tout de suite qu'elle se subdivise en deux parties, dont la première relative à la nature, et la seconde ayant pour objet les formes de la prophétie.

1° *Essence de la prophétie.* — L'auteur tient beaucoup à expliquer psychologiquement, comme s'il s'agissait de décrire la marche régulière de nos sensations et de nos idées, le fait anormal et surnaturel de la révélation prophétique. De là cette théorie de l'*épanchement* qui de l'*intellect actif* va se répandant sur la raison pour se déverser ensuite sur l'imagination, ou qui saute par-dessus la raison pour aller droit à l'imagination, mais alors produisant, au lieu d'un poëte, un sorcier ou un magicien. Ce principe de l'épanchement, qui joue également un grand rôle, sous le nom de *Chefaa* (שפע), dans la Kabbale et le mysticisme en général, l'auteur ne nous dit pas clairement ce qu'il est. Il n'est peut-être pas autre chose que l'inspiration elle-même, le souffle de Dieu de l'Écriture, ce souffle divin, cet esprit saint qui se saisit de l'âme du prophète comme elle s'empare de son corps, remue ses fibres, fait vibrer toutes ses cordes intimes, l'élève comme par enchantement à des hauteurs inconnues pour lui faire contempler et juger de cette altitude spirituelle les peuples et les empires, ou pour dominer les masses et leur révéler le mot de leur destinée. Ce serait donc purement et simplement un

(1) Talmud, Baba Bathra, 12, voir sixième dogme, chap. 3, § 2.

(2) Sixième dogme, *l. c.*

terme philosophique substitué à l'*esprit de Dieu* de la Bible et à l'*esprit saint* de la Tradition. Quant à l'*intellect actif* qui intervient dans cette opération *organique* de la prophétie, il appartient tout entier au péripatétisme arabe, sans offrir la moindre trace dans nos livres saints. Pour ce qui concerne l'action de l'*imagination* en matière de prophétie, il y en a des indications nombreuses et formelles dans l'Écriture. Vous la trouvez dans ces récits, relatifs aux élèves-prophètes qui cherchaient l'inspiration dans les accents de la lyre, du luth, de la harpe et du tambour (1). Vous la trouvez dans le soin pris par Élisée de se préparer à la communication divine aux accords et aux chants d'un musicien (2); vous la trouvez dans l'étymologie du verbe *Damméh* (דִּמָּה), c'est-à-dire *faire agir l'imagination*, employé par certains prophètes pour caractériser leur révélation (3); enfin, dans cet aphorisme talmudique, que l'esprit saint ne repose pas sur l'homme plongé dans l'affliction, la douleur ou la mélancolie (4). Ce qui la constate mieux encore que ces exemples isolés, c'est la force avec laquelle elle se révèle dans la parole du prophète, dans son langage ardent, ses figures, ses allégories, ses paraboles, ses hyperboles, sa description des faits à venir, faits avec des couleurs et des coups de pinceau qui les transforment en réalités visibles, et jusque dans ses admirables enseignements sur la Théodicée, où l'idée froide et nue est enveloppée de si splendides vêtements. Mais est-il possible, comme prétend le faire l'auteur, de déterminer la juste part de l'imagination et de la raison dans l'action prophétique; peut-on se flatter de l'espoir de restituer par le raisonnement les éléments ou les procédés de l'inspiration; parviendra-t-on jamais à traiter le divin d'après les opérations de l'observation psychologique et de l'intelligence humaine? Cela nous paraît d'autant plus difficile, que Maïmonide lui-même, le créateur du système rationnel prophétique, ne se sent pas sur un ter-

(1) I Samuel, X, 5 et 10.
(2) II Rois, III, 25.
(3) Isaïe, VI, 5; Osée, XII, 11.
(4) Talmud, Schabbath, 30 et *passim*.

rain solide, et qu'il se voit en quelque sorte forcé de quitter le domaine de la spéculation pour rentrer dans l'ordre divin et surnaturel. Ainsi, après sa description minutieuse de la marche naturelle de l'inspiration, ne s'avise-t-il pas tout à coup de reconnaître aux prophètes des *perceptions spéculatives extraordinaires?* (1) Or, qu'est-ce que ces perceptions spéculatives extraordinaires, sinon un élément du merveilleux, une faculté surhumaine, échappant à l'observation comme à l'analyse? et l'auteur ne va-t-il pas renverser d'une main l'échafaudage artificiel si laborieusement dressé de l'autre? A Dieu ne plaise que nous blâmions l'illustre théologien de ses efforts à nous expliquer le prophétisme, à le rendre intelligible à la raison, grâce aux larges horizons qu'il nous ouvre; mais nous devons signaler les difficultés de cette espèce de compromis entre le naturel et le surnaturel; ce n'est qu'avec des précautions extrêmes que l'on peut s'aventurer sur une terre inconnue où l'on manque du puissant appui de l'Écriture et de la Tradition, où l'on n'a d'autre guide que l'obscurité et l'inconsistance du champ de l'hypothèse.

2° *Des différentes formes de la prophétie.* — Cette seconde étude, ayant pour objet les formes de la prophétie, se distingue de la précédente, que nous venons de résumer, par son caractère essentiellement théologique. Ici Maïmonide n'emprunte rien à Aristote et à sa philosophie; c'est un travail très-méritoire de coordination et de classement de toutes les expressions relatives à la manifestation prophétique. C'est une étude qui fait honneur à cet esprit de clarté méthodique qui distingue l'auteur et qu'il a su introduire dans l'étude de la théologie. Dans notre opinion, et nous l'avons émise dès le début de ces travaux (2), le plus grand service rendu par Maïmonide à ce genre d'études, c'est de l'avoir éclairé à la lumière de la méthode, en la substituant à la confusion et au chaos qui régnaient en souverains dans l'école talmudique. Nous avons déjà constaté que la simple lecture du texte biblique nous fait

(1) Voir le résumé du chap. 38.

(2) Voir Théodicée, préface, p. 4-8.

voir des différences sensibles dans le mode de révélation, différence dans les formes-songe, vision, apparition, manifestation nocturne, — comme dans les organes de la révélation, — ange visible, ange invisible, parole divine, voix divine. — Mais l'auteur s'est imposé la tâche laborieuse de recueillir les diverses expressions disséminées dans la Bible, de les ranger sous un certain nombre de catégories dont il a su faire une échelle prophétique, commençant par la forme préparatoire à la prophétie et aboutissant à la vision angélique la plus élevée (1). Il existe à cet égard quelques notions répandues çà et là dans le Talmud et les Midraschim ; il y est question de cloisons et de murs de séparation (2) (Méhitzoth), qui rendent la vision de moins en moins transparente ; on en compte jusqu'à neuf (ce qui ne s'éloigne guère des onze degrés de l'auteur) pour la prophétie d'Ézéchiel (3). Mais il y a loin d'une vague indication à cet exposé clair des formes de la manifestation divine. Nous devons aussi signaler à ce propos une grande divergence d'opinion entre lui et plusieurs autres théologiens : elle porte sur la *réalité* des faits de la vision, contre laquelle Maïmonide paraît s'inscrire en faux en la niant hardiment pour un grand nombre de récits bibliques (4) ; mais il est vivement combattu, dans son assertion, par beaucoup de théologiens et de docteurs, notamment par Na'hmanide (5), qui n'admet pas cette suppression historique de récits circonstanciés et détaillés. On peut ne pas comprendre le sens et la portée d'une vision, mais on ne saurait mettre en question l'authenticité de la narration biblique; et ici Maïmonide semble en contradiction avec lui-même : car pour lui l'authenticité du récit biblique est de droit divin, ainsi qu'il l'établit dans sa formule du huitième dogme.

En définitive, la théorie de Maïmonide sur la révélation peut

(1) Voir le résumé du chap. 45.

(2) Midrasch et Talmud, *passim*. Cf. Maïmonide, huitième chapitre.

(3) Ezéchiel, I, 26-28. Cf. Vaïkra Rabba, sect. 1.

(4) Voir le résumé du chap. 42.

(5) Commentaire sur la Thora, Genèse 4e section, XVIII, 9.

se réduire à deux points principaux : 1° Prophétie de Moïse, s'élevant au-dessus des autres prophéties de toute la supériorité du prophète-législateur sur les prophètes précurseurs ou continuateurs de sa mission ; 2° le prophétisme envisagé sous toutes ses formes, dans sa nature intime comme dans ses modes de manifestation, traité par l'auteur presque scientifiquement, soumises à une sorte d'examen psychologique, tout en se maintenant dans la sphère du surnaturel par l'*épanchement* comme par la perception spéculative extraordinaire. Ce second point, qui fait l'originalité du système Maïmonide, a soulevé beaucoup d'objections dans l'école théologique, et nous en avons indiqué quelques-uns. Mais sa démonstration, si incomplète qu'elle soit, n'en accuse pas moins un immense progrès dans l'étude des grands principes de la religion. C'est une tentative de conciliation entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et il serait de l'honneur de la théologie moderne de creuser le sillon ouvert par l'illustre docteur.

§ 5. *Albou; son exposé sur la révélation.*

Albou consacre toute la troisième partie de son livre important au dogme de la révélation (1). Avant d'entrer en matière, il se livre à des considérations d'une haute portée philosophique et religieuse, mais que, malgré leur importance, nous ne pouvons reproduire ici que très-sommairement, pour ne pas allonger démesurément cette étude.

Analyse de la théorie d'Albou. — « Il commence par affir-
« mer, au nom de la raison et de l'Écriture, la supériorité de
« l'homme sur tous les êtres animés, tout en reconnaissant que
« l'homme peut prendre exemple sur les animaux (2). Il indi-
« que ensuite le but de la création de l'homme, et lui assigne
« deux perfections : — perfection spéculative et perfection

(1) Ikarim, IIIe partie, chap. 1-12.

(2) Job, XXXV, 11, Talmud, Eroubin, 100.

« active (1). Puis il se met à réfuter les philosophes pour qui « la perfection de l'homme est tout entière dans la spéculation « et la conception intellectuelle ; il s'efforce de démontrer que, « s'il en était ainsi, la création du genre humain aurait man- « qué son but, puisqu'il se rencontre à peine un ou deux indi- « vidus par génération qui approchent de cette perfection spi- « rituelle; il se permet des allusions assez transparentes contre « Maïmonide lui-même, trop partisan de cette opinion philo- « sophique, qu'il semble résumer dans les paroles de Moïse. — « Puissé-je te connaître, afin de trouver grâce à tes yeux (2). « Il établit que la perfection ne saurait résider que dans l'action, « non pas machinale, aveugle, irrationnelle, mais alliée et « subordonnée à la réflexion ; et la supériorité de la nature « spirituelle de l'homme sur l'instinct de la bête, loin de la « soustraire à cette loi, est plutôt faite pour le soumettre à « l'épreuve d'une grande et forte activité qui, seule, peut le « conduire à sa perfection. L'instrument de la perfection, dit- « il, de tout être composé d'une âme et d'un corps, doit être lui- « même composé de matière et d'esprit ; c'est dire que l'action « par laquelle l'homme opère sa perfection sera semi-corpo- « relle et semi-intellectuelle (3). Il s'attache ensuite à mettre « en lumière un point essentiel, à savoir que cette action « qu'il vient de définir, et qui consiste dans une idée exprimée « par un acte, doit avoir invariablement pour but d'accomplir « une chose agréable à Dieu. Tel est notoirement le mode « d'agir des anges et des corps célestes, ainsi qu'il résulte clai- « rement d'un grand nombre de textes bibliques et talmudi- « ques (4). Mais, se demande l'auteur avec raison, les actions « humaines ordinaires, telles que nous les voyons se pratiquer « habituellement, sont-elles toutes de nature à conduire à la « perfection humaine, ou bien, si elles ne le sont pas toutes,

(1) Job, chap. 1 et 2.

(2) *Guide*, 1re partie, chap. 54 ; Ikarim, chap. 3, *u. s*

(3) *Ibid.*, chap. 4.

(4) Psaumes, CIII, 20-22 ; Rituel du Sabbath, prière de El Adôn ; bénédiction de la lune, ששים ושמחים לעשות רצון קונם; Talmud, Nazir, 23.

« comme cela est évident, est-il facile de distinguer et de reconnaître celles qui possèdent cette faculté? est-il un *critérium*, servant de creuset ou de pierre de touche aux actions humaines? Oui, dit-il, on peut jusqu'à un certain point accepter comme critérium le sentiment de satisfaction ou de mécontentement, de joie ou de douleur, lequel suit l'acte. Quand l'âme ou la conscience se réjouit de ce qui a été fait, l'acte est bon ; au contraire, en souffre-t-elle, en garde-t-elle une triste et douloureuse impression, alors l'acte est mauvais (1). Mais, toute réflexion faite, il ne peut pas accepter ce sentiment comme le vrai critérium du bien et du mal. C'est là, dit-il, un signe trop variable, trop mobile, changeant avec le tempérament, avec l'organisme, avec toutes sortes de prédispositions individuelles. Une autre difficulté, c'est de déterminer *subjectivement*, indépendamment de l'impression qu'ils produisent, les actes louables et les bonnes qualités : ils sont d'une nature si délicate, la mesure en est si peu facile à préciser, il suffit de si peu de chose, d'un grain de sable, pour changer le poids de la balance du bien et du mal et le faire pencher du côté opposé, que l'estimation vraie, exacte, en devient impossible. Ce qui n'est pas moins ardu, c'est de savoir ce qui est agréable à Dieu, c'est-à-dire de déterminer les caractères de cet agrément de Dieu sans lequel les actions humaines sont privées de tout mérite. Sur ce dernier point, il s'exprime ainsi : Quand on ignore le rang, les tendances, les habitudes, les qualités et le genre d'illustration d'un prince, comment saurait-on la manière de lui plaire ou de lui déplaire? Or, Dieu est pour nous ce prince mystérieux, cet être insondable dont nous ignorons, par conséquent, les sympathies et les préférences par rapport à nos actes. Nous n'avons là-dessus que des aperçus généraux; nous savons, par exemple, que Dieu déteste le mal (2); nous savons, d'une manière générale, que le bien lui est agréable ; mais, quant à une indication précise des

(1) Talmud, chap. 6.

(2) Habacuc, I, 13.

« faits et actes propres à plaire à Dieu, nous ne la possédons « pas en nous-même. D'un autre côté, nous savons qu'il est « d'un ouvrier sage et habile de faire aboutir son œuvre au « but qu'il lui a assigné, de ne pas produire une création « vaine et inutile; il fallait donc que la sagesse suprême nous « traçât la voie, nous fournît les moyens par lesquels nous « pouvons distinguer ce qui lui plaît de ce qui lui déplaît, et « suppléer à notre propre impuissance dans la poursuite de ce « résultat. Et quel est ce moyen? c'est la *révélation prophé-* « *tique* dont il favorise un personnage distingué, un élu, que « Dieu charge de faire connaître de sa part aux hommes ce « qui leur vaut son agrément ou son déplaisir. De là cette « doctrine de la tradition (1) que, dès le début de la création, « Adam reçut de Dieu six sur les sept commandements « Noaschides : ce qui signifie que, sans l'intervention divine, « l'homme ne parviendrait jamais par lui-même à discerner « la nature de l'agréable et du désagréable aux yeux de Dieu. « C'est ce qui nous fait comprendre le châtiment infligé à « Caïn, à la génération du déluge, à la population de Sodome, « à Pharaon, ravisseur de Sara; ils furent punis pour avoir « violé des prescriptions formellement imposées au père du « genre humain.

.....« CHAPITRE 8. — L'auteur traite, après Maïmonide, de « l'essence prophétique. Il commence par poser en principe « que *l'épanchement*, qu'il appelle *Chefaa*, est le pur effet de « la grâce de Dieu, la nature de l'homme n'y étant pour rien. « Il n'est pas, en effet, dans l'ordre de la nature d'opérer une « liaison quelconque entre l'esprit pur et la matière. C'est là « une de ces vérités fondamentales, reconnue par l'universa- « lité des hommes : aussi les peuples de l'antiquité se livrèrent- « ils à tous les fantômes, à toutes les superstitions inventées « par une imagination folle, pour opérer cette union entre le « naturel et le surnaturel, qu'ils savaient humainement impos- « sible. Telle est l'origine de tant de rites étranges, inouïs,

(1) Talmud, Sanhédrin, 56.

« établis en dépit du bon sens : les talismans, les opérations « astrologiques, les procédés de la sorcellerie et de la magie, « les fumigations, la nécromancie, les veillées dans les cime- « tières, et tant d'autres usages dont quelques-uns, d'après « Maïmonide, se seraient conservés chez les chrétiens, notam- « ment l'inhumation des morts dans les églises, la réunion des « deux sexes pour les prières en commun, et les sonneries. « C'est parce que toutes ces pratiques avaient pour but le « culte des démons et l'attraction des esprits impurs, que notre « religion y a opposé ses interdictions les plus sévères. L'au- « teur commente dans ce sens un passage du Pentateuque (1) « où Moïse a soin de mettre en regard de ces pratiques, aussi « absurdes qu'infâmes, la prophéties et les prophètes ; il ex- « plique fort ingénieusement ces mots : Tu seras parfait (תמים) « envers l'Éternel, » où le mot Thamim, grâce à sa double « radicale, ferait allusion à la double perfection : perfection « humaine par l'accomplissement de la loi morale, perfection « religieuse et en quelque sorte divine par l'enseignement « prophétique. Du même texte il déduit encore une autre con- « séquence, qu'il expose dans les termes suivants : « Tu seras « parfait envers l'*Éternel ton Dieu* », cela veut dire que le « but essentiel de la prophétie c'est de nous exhorter à l'ob- « servation de la loi et du culte, à la réalisation de tous les « actes agréables à Dieu, et particulièrement à la sincérité de « nos actes ; mais elle n'a aucunement pour objet de venir sa- « tisfaire une vaine curiosité relativement à la connaissance « de l'avenir, ainsi qu'il sera exposé plus loin. Le don de la « prédiction de l'avenir accordé au prophète doit servir de « preuve et d'éclatant témoignage en faveur de l'authenticité de « sa mission, afin qu'il inspire confiance aux fidèles. Or, quel « est le premier soin de tous les prophètes ? C'est de recom- « mander avant tout et par-dessus tout la stricte observation « de la religion et de ses lois sacrées. Donc, l'objet final de « la révélation prophétique n'est autre que de conduire les

(1) Deutér., XVIII, 9-15.

« hommes au degré de perfection qui leur soit accessible au « moyen de l'accomplissement des actes agréables à Dieu, « mais jamais le mesquin amusement des hommes par des pré- « dications sur l'avenir, comme le supposent et le font ac- « croire tous les suppôts de la fausse prophétie.

« Albou a établi ces prémisses pour en conclure à l'inadmis- « sibilité de l'assertion mise en avant par quelques sages et « philosophes, à savoir que la prophétie ne pourrait bien être « autre chose qu'un produit de l'imagination, un fait de « l'ordre naturel, quelque chose d'analogue au songe véri- « dique, à tel point que tout homme savant et bien préparé « doive arriver à la prophétie. C'est une assertion démentie par « l'expérience non moins que par la raison : par l'expérience, « car nous n'avons jamais pu voir ni découvrir un prophète « parmi les philosophes, malgré leur prodigieux savoir et leur « puissance spéculative, preuve sensible que la prophétie n'a « rien de commun avec la science ; par la raison, en voyant les « prophètes de l'imagination, les magiciens et consorts ne « pouvoir jamais faire une prédiction claire et nette, preuve « certaine que la prophétie ne procède pas davantage de « l'imagination, mais qu'elle a sa sphère d'action à part, et « qu'elle appartient à l'ordre surnaturel. Il s'ensuit que la « prophétie n'a sa base réelle ni dans l'entendement ni dans « l'imagination ; elle est un épanchement, un écoulement di- « rect de la grâce d'en haut s'épanchant sur la faculté ration- « nelle. C'est par suite de cette origine divine que le prophète, « placé sous l'action immédiate de la providence, ne subissant « l'influence ni des corps planétaires ni des forces imparfaites « et troublées de notre système intellectuel, ne saurait ni « tromper ni mentir. Cette idée est souvent exprimée par la « Bible, lorsqu'il est question de prophétie et de prophète (1).

« L'auteur termine ces considérations par une nouvelle dé- « finition, modifiant celle de Maïmonide, de l'essence prophé- « tique ; il l'appelle « un épanchement émanant directement

(1) Nombres, XXIII, 27 ; I Samuel, III, 19 et 20.

« de la bienveillance ou grâce divine, et se communiquant à « la raison du prophète soit par l'intermédiaire de l'imagina- « tion, soit par l'intervention d'un ange ou de toute autre « puissance supérieure, pour lui annoncer des choses et des « événements dont l'homme ne pourrait avoir la prescience, « et cela dans le but de pousser le prophète à sa perfection per- « sonnelle ou même à celle de ses semblables. » Albou pense « que cette définition possède l'avantage de résumer en elle « toutes les formes et degrés prophétiques. Il est certain, en « effet, qu'il est tel prophète à qui la révélation ne se commu- « nique, surtout au début, que par le canal de l'imagination. « De là ces visions singulières, effrayantes, retracées par l'É- « criture : les formes féminines aperçues par Zacharie (1), les « apparitions de corps formidables entrevus par Daniel (2). « Certains prophètes ne dépassent jamais cette première forme ; « d'autres s'élèvent de degré en degré, atteignent la hauteur « où la prophétie opère directement, sans intermédiaire, « c'est-à-dire où l'*épanchement* va droit à la raison, sans passer « par l'imagination. C'est à cette dernière catégorie qu'ap- « partient constamment la prophétie de Moïse dont il est dit : « Dieu lui parle bouche à bouche, ainsi que le rang prophétique « de tout Israël au moment de la révélation, où il est dit éga- « lement : « Dieu vous parla face à face (3) (4). En ce qui con- « cerne la supériorité absolue de la prophétie de Moïse, elle « s'explique par ce fait, dit l'auteur, qu'ayant résolu de donner « aux hommes par son entremise une religion pure et infail- « lible, Dieu devait placer son envoyé hors des atteintes de « l'imagination, afin de mettre sa religion à l'abri de tout « soupçon de fausseté comme de toute incertitude, et c'est par « un motif identique qu'Israël occupe le même rang pendant « la durée de la scène du Sinaï.

(1) Zacharie, V, 9.

(2) Daniel, X, 6.

(3) Deutér,, V, 4.

(4) Albou est d'accord avec le Khozari, et d'une opinion opposée à celle de Maïmonide, qui n'admet pas ce suprême rang prophétique pour Israël en masse. Voir plus haut, appréciation de la théorie de Maïmonide.

Chapitre 9. — « Albou traite ici une question nouvelle, « celle de la conciliation de la diversité des formes prophéti- « ques avec l'unité de la substance divine et l'unité du but de « la révélation, lequel n'est autre chose que de conduire les « hommes à la béatitude par la vertu. Cette diversité dans les « formes de la vision n'a nullement pour conséquence, dit-il, « de faire remonter la prophétie à une cause multiple; elle « n'implique la moindre modification pas plus dans l'auteur que « dans le but de la prophétie. Il démontre cette proposition « par l'une des plus ingénieuses paraboles de la tradition (1).— « Un païen posa un jour à R. Méir la question suivante : « Comment se peut-il que votre Dieu, dont il est dit « le ciel et « la terre sont pleins de moi (2) », ait parlé à Moïse d'entre les « deux supports de l'arche sainte? « Apporte ici de grands « miroirs, répondit le rabbin. » L'autre en apporte. « Regarde- « toi dedans, continua-t-il. » Le païen s'y regarda et vit ses « traits passablement grossis. « Apporte maintenant de petits « miroirs, » et cela fut fait. « Regarde-toi dedans, poursuivit « R. Méir. » L'autre s'y regarda et fut frappé du rapetissement « de ses traits. « Comprends-tu? conclut le rabbin. Toi, tu n'es « qu'un homme, et pourtant tu peux changer ainsi, une infinité « de fois, de forme et d'aspect; et Dieu, le maître du monde, « n'aura pas la même faculté !

« L'objection, selon l'auteur, était dirigée directement contre « la réalité de la vision prophétique avec la variété et la mul- « tiplicité de ses formes, impliquant forcément la variabilité « et la multiplicité dans le sein de Dieu, et incidemment « contre la communication de l'esprit pur avec la matière. « C'est cette double objection que le savant docteur s'attache à « lever par la parabole des miroirs. Effectivement, la première, « qui résulte de la diversité des formes prophétiques, est dé- « truite par le fait matériel, visible, des mille aspects que nous « offrent les miroirs, grand, petit, droit, oblique, transparent, « trouble, suivant les formes, dimensions, épaisseur et pu-

(1) Beréschith Rabba, sect. 4. (2) Jérémie, XXIII, 24.

« reté de la glace qui réfléchit nos traits, sans entraîner le
« moindre changement dans la physionomie de l'être ou de
« l'objet dont ils reproduisent l'image. C'est absolument de
« la même façon que Dieu apparaît aux prophètes sous des
« formes variées, en rapport avec le degré de force ou de pu-
« reté de celui dont il fait son envoyé, sans que cette variété
« puisse impliquer une pluralité quelconque dans la divinité
« qu'elle est censée réfléchir. Cette variété d'aspects provient
« d'une autre cause encore, des différences dans l'organe visuel,
« qui n'est jamais identique, même chez deux individus. Il est
« évident que, suivant la force ou la faiblesse de cet organe et
« les dispositions de l'optique, nous voyons les choses différem-
« ment, sans qu'elles subissent en elles-mêmes le moindre chan-
« gement : voilà pour la première objection. Quant à la se-
« conde, savoir la prétendue *incompatibilité d'humeur* entre la
« matière et l'esprit pur, elle trouve aussi sa solution dans
« notre parabole, et voici comment. L'être ou l'objet réfléchi
« par le miroir n'a rien de commun assurément avec cette image
« sans réalité, il en est entièrement indépendant, et il ne sau-
« rait s'identifier avec elle. Il ne saurait en être autrement de
« Dieu, essence pure, séparée, insaisissable, lorsqu'il com-
« munique avec le prophète sous une forme quelconque ; car
« cette forme qu'il aperçoit n'a pas plus de réalité que l'image
« réfléchie par le miroir, et il n'y a de réel dans cette mani-
« festation que la voix entendue par le prophète, laquelle est
« le but véritable de l'apparition. Que si l'on persiste à de-
« mander : « Comment est-il donné à l'homme d'arriver à la
« connaissance de la vérité dans une vision purement imagi-
« naire? » De la même façon, répondra-t-on, que l'homme
« qui, dans un songe véridique, voit quelqu'un qui lui parle.
« Y a-t-il, dans ce dernier cas, un personnage réel? Non, cela
« n'empêche pas l'homme qui rêve d'ajouter foi à la véra-
« cité de son songe, et de croire positivement avoir entendu
« une voix lui parler. Eh bien, c'est dans des conditions iden-
« tiques que le prophète est imprégné de l'inspiration divine
« dans un songe ou dans une vision. C'est-à-dire, pour en re-

« venir à la parabole, que, de même que celui qui voit son image « dans la glace sait parfaitement que cette image n'a rien de « réel, de même le prophète est parfaitement convaincu que la « figure surnaturelle entrevue par lui ne répond à aucune réa- « lité sensible, que son but n'est pas en elle-même, qu'elle ne « fait enfin que servir d'instrument à la transmission de la « voix d'en haut, à la parole, à la vérité révélée, dont la vision « n'est que l'enveloppe, absolument comme l'image réfléchie « par le miroir, sans exister par elle-même, est l'expression « de quelque chose de vrai, l'ombre d'une réalité sinon la réa- « lité même. L'auteur n'est pas éloigné de voir dans le passage « qui proclame la différence entre Moïse et les autres pro- « phètes (1) une allusion à cette parabole des miroirs. Appli- « quant ce principe à la langue prophétique prise en général, « il en conclut que la variété des termes et expressions dont elle « se compose n'apporte aucun changement au dispensateur pas « plus qu'au but de la prophétie ; la prophétie reste *une*, « émanant d'un principe unique et arrivant à un but unique. « Tel est le sens de ce remarquable aphorisme de la tradi- « tion (2) : « Un sujet de prophétie peut être commun à beau- « coup de prophètes, mais il ne saurait y avoir *identité d'ex-* « *pression* même pour deux prophètes. »

Chapitre 10. — « Albou aborde à son tour les différents « degrés de la révélation prophétique. Maïmonide ayant traité « ce sujet *ex professo*, il suffira d'indiquer les modifications « introduites par Albou dans l'exposé des formes de la pro- « phétie. Il commence par affirmer le développement progres- « sif des facultés physiques et métaphysiques de l'homme en « général. Il signale dans cette marche quatre degrés succes- « sifs : 1° le développement des sens ; 2° celui de la mémoire « et de l'imagination ; 3° l'abstraction et la généralisation ; « 4° la notion des idées pures. Au-dessus de ces quatre de- « grés vient se placer la faculté ou le sens prophétique, lequel

(1) Nombres, XII, 6.

(2) Talmud, Sanhédrin, 89.

« offre lui-même une certaine gradation, selon la mesure de la « supériorité et de la prédominance de la raison sur l'imagi- « nation. Plus l'imagination domine, moins la prophétie est « parfaite ; plus la raison prend le dessus, plus aussi la pro- « phétie se dégage de l'influence des tableaux de l'imagination, « aussi bien que de la terreur, des tremblements et des con- « vulsions que l'on ressent sur les marches inférieures du pro- « phétisme. En résumé, l'auteur admet quatre degrés dans « la prophétie : 1° lorsque l'imagination domine la raison ; « 2° quand l'imagination et la raison sont de niveau, se main- « tiennent en équilibre ; 3° c'est le degré où la raison prévaut « sur l'imagination, parvenant à se l'assujettir, l'arrêtant dans « sa tendance à créer des formes fictives. Ce troisième rang, « l'auteur l'assigne à la prophétie d'Ézéchiel, notamment à sa « description du char céleste (qui n'est pas autre chose, selon « l'auteur, que l'exposé des mystères de la physique et de la « théodicée), et à Samuel, depuis et y compris sa première ré- « vélation. Ces trois degrés prophétiques ont cela de commun « que l'épanchement divin ne s'y réalise que grâce à la volonté « formelle de Dieu ; tantôt il n'arrive que de loin en loin, après « de longs intervalles entre une révélation et une autre ; tantôt « il ne se fait sentir qu'à la suite d'une certaine préparation, « comme on nous le raconte d'Élisée (1). 4° Enfin le dernier et « plus haut degré prophétique, c'est celui où l'imagination est « réduite à une complète impuissance, où il n'y a plus ni vi- « sion, ni forme, ni image, ni apparition angélique, où le pro- « phète entend une voix lui parler naturellement, lui annon- « cer des événements concernant une nation ou l'humanité « entière, lui dicter des préceptes pour la direction totale ou « partielle du genre humain, et lui communiquer tout cela en « plein jour, en plein éveil, n'importe le moment où le pro- « phète se recueille pour cette méditation, parce qu'il jouit de « la communication divine, non plus de loin en loin, mais « toutes les fois qu'il le désire. Seul, parmi tous les prophètes,

(1) II Rois, III, 15.

« Moïse atteignit à ce quatrième et suprême degré de la pro-
« phétie... »

« Après avoir reproduit, d'après Maïmonide, les quatre
« points de différence entre Moïse et les autres prophètes,
« Albou termine ce chapitre par des considérations sur la puis-
« sance de certains justes et saints à opérer des miracles,
« puissance qu'il attribue à la force de leur attachement pour
« Dieu. Plus cet attachement, cette aspiration, cet élancement
« extatique vers les êtres célestes est prononcé, plus il est fé-
« cond pour celui qui l'éprouve en moyens surnaturels pro-
« pres à modifier les lois de la nature, allant jusqu'à le gratifier
« d'un certain pouvoir sur les éléments qui constituent l'or-
« dre physique. Une remarque importante à enregistrer, c'est
« que cette action relative sur les lois de la nature n'a rien de
« commun avec le prophétisme. Il est, en effet, plus d'un pro-
« phète, entre autres Jérémie, Haggaï et Malachie, qui de leur
« vie n'ont fait le moindre miracle, comme il est, d'un autre
« côté, des justes et des saints, tels que R. Hanina Ben Dossa,
« R. Pinehas ben Yaïr, Honi hamâagal (1), qui opérèrent de
« vrais prodiges, sans avoir jamais prophétisé. Sous ce rap-
« port aussi, Moïse se distingue de tous ses semblables, pro-
« phètes ou hommes divins, par la nature toute spéciale, le
« nombre et la notoriété de ses miracles (2). »

Chapitre 11. — « De la puissance expansive de la prophétie.
« Tout prophète, une fois inspiré de Dieu, peut servir de canal
« à la prophétie, en former un ou plusieurs autres, voire même
« élever tout un peuple, et d'un seul bond, à son propre ni-
« veau. La preuve péremptoire de cette assertion, c'est l'état
« prophétique de tout Israël au moment de la révélation sinaï-
« que. Voilà une multitude de six cent mille hommes, à peine
« délivrés des chaînes de la servitude et des plus grossiers tra-
« vaux, qui tout d'un coup monte, et sans transition, au niveau
« de Moïse. Cela résulte clairement de plusieurs textes bi-

(1) Talmud, Taanith, 23-25; Jéruschalemi, Chekalim, chap. 5.

(2) Deutér., XXXIV, 9 et 10.

« bliques, mais particulièrement de l'expression « parler face « à face », qui n'est usitée que pour Moïse, et une seule fois à « l'égard d'Israël, réuni au pied du Horeb pour entendre la « parole de Dieu (1). N'est-ce pas le suprême degré de la pro- « phétie que celui de ces six cent mille hommes, rangés autour « de la montagne de Dieu, voyant de leurs yeux les flammes « divines et entendant de leurs oreilles les paroles révélées? « Ailleurs, nous voyons cette puissance expansive du prophé- « tisme passer de Moïse aux soixante-dix anciens, ou de Moïse « à Josué, d'Élie à Élisée. L'auteur croit pouvoir comparer « cette faculté d'expansion à un fait tiré de l'ordre physique. « Quand le soleil darde ses rayons sur un corps brillant et trans- « parent, sur une glace dépolie par exemple, et que ces rayons « sont ensuite réfléchis par ce corps dans la direction d'un en- « droit obscur, ils en chassent les ténèbres et y répandent la « clarté. Eh bien, c'est par une sorte de *réflexion spirituelle* « que l'*épanchement*, après s'être répandu sur le prophète, « c'est-à-dire sur l'individu *spirituellement* lumineux et trans- « parent, passe de celui-ci à un homme resté jusqu'alors dans « une complète obscurité intellectuelle. De cette faculté d'ex- « pansion inhérente à la prophétie Albou prétend tirer une « conséquence des plus importantes : il n'y trouve rien moins « que l'explication du problème de la supériorité d'Israël sur « les autres peuples et de la Terre-sainte sur les autres pays, en « matière de prophétie. C'est l'arche sainte et les tables de la « Loi qui opéraient spirituellement cette *réfraction* des rayons « prophétiques, qui facilitaient la communication de l'esprit- « saint à quiconque se trouvait dans un rapport d'harmonie « avec les doctrines déposées dans l'arche, c'est-à-dire à tout « homme portant dans son esprit et dans son cœur les idées « gravées sur les deux tables de la Loi (2). Il cite comme « exemple la première révélation du jeune Samuel, facilitée « par sa demeure dans le sanctuaire même, et il en conclut que

(1) Deutér., V, 4.

(2) Comparez cette thèse d'Albou avec celle du Khozari, exposée et appréciée plus haut, § 3.

« pour être favorisé de l'épanchement direct, il faut au récipien-
« daire une certaine vocation sacrée, tandis que l'épanche-
« ment par expansion peut se passer de toute prédisposition,
« témoin Israël au pied du Sinaï. Cette distinction entre la
« prophétie directe et la prophétie intermédiaire explique,
« selon l'auteur, le refus de la première à Baruch, fils de Néria,
« dont la vocation n'était pas assez forte sans doute pour pou-
« voir suppléer à l'absence de l'arche sainte, déjà disparue. »

Chapitre 12. — « Du véritable but de la prophétie. Ce n'est
« jamais le but de la prophétie que de prédire l'avenir, de
« régler par anticipation les affaires privées; ce serait vouloir
« réduire le rôle de la prophétie à celui de l'astrologie et de la
« magie. Non, son véritable but est de diriger un peuple
« ou l'humanité tout entière vers la perfectibilité. Ce principe
« est nettement formulé par la tradition (1), où il est enseigné
« que Moïse ne monta si haut qu'en faveur d'Israël, afin d'être
« son guide dans la voie de la béatitude par la religion, et que,
« si ce but devait être manqué, si Israël violait et rejetait la
« loi apportée par Moïse, Moïse eût été tout aussitôt déchu de
« sa dignité comme de son rang prophétique, la prophétie de-
« venant alors une chose vaine et inutile. Par cette doctrine
« sur le but de la prophétie, Albou croit pouvoir justifier le
« thème qu'il développe dans la première partie de son livre (2),
« à propos des dogmes principaux et secondaires, lorsqu'il
« revendique la priorité pour la révélation de la loi, malgré
« l'antériorité chronologique de la prophétie. C'est l'ordre lo-
« gique qui doit prévaloir; or, dans l'ordre logique, ce n'est
« pas la prophétie qui est le but de la révélation, c'est, au con-
« traire, la révélation qui est l'objectif de la prophétie. Donc
« la révélation est le tronc dont la prophétie constitue la ra-
« mure. Et puis, ajoute-t-il, la révélation sinaïque est le centre,
« le pivot autour duquel viennent graviter toutes les prophé-
« ties, toutes les révélations partielles tant antérieures que

(1) Talmud, Berachoth, 32; Thorath Cohanim sur le Lévitique, fin.

(2) Ikarim, Ire partie, chap. 15.

« postérieures à Moïse, elles en forment le préambule et le
« complément. Et c'est dans le sens indiqué, au point de vue
« de la priorité du but sur les moyens, qu'il convient d'inter-
« préter le passage de la tradition où il est dit : « La Thora
« précéda la création de deux mille ans (1) », signifiant que la
« Thora ou bien la révélation de la loi est la cause finale de la
« création de l'homme. »

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE D'ALBOU.

L'auteur du livre des dogmes ne fait que reprendre en sous-œuvre la théorie de Maïmonide à propos de la révélation, traitant les mêmes questions, confirmant en partie la doctrine du maître, la modifiant sur quelques points, sans cependant la combattre ouvertement. Ce serait une vraie superfétation que de revenir sur les points où l'accord existe ; nous ne nous occuperons donc que des divergences et des solutions originales d'Albou. Notre attention est sollicitée tout d'abord par son opinion sur la nécessité de la révélation.

1° *Nécessité de la révélation.* — Sur le caractère de cette nécessité l'auteur se rattache bien plus aux premiers organes de l'école théologique, à Saadia et à Ba'hya, que nous avons vus traiter la question au début même de leur exposé, qu'à Maïmonide, qui ne fait que l'effleurer (2) ; non pas qu'il y soit indifférent, mais parce qu'il la confond avec celle de la causalité de la loi, dont il fait une sorte de dogme spécial. Albou aime mieux suivre les errements des fondateurs de l'école, ouvrir son exposé de la révélation par la démonstration de sa raison d'être, démonstration nouvelle et d'une remarquable force logique. Il part de ce principe que l'homme ne sait réaliser la perfection dont il est susceptible autrement que par l'action ; la spéculation est impuissante à obtenir ce résultat. Il le

(1) Talmud, Sabbath, 88.

(2) Voy. plus haut, même chapitre, § 4. résumé du chap. 40 du *Guide*.

prouve en nous montrant dans le monde réel, dans la société organisée, à côté d'un penseur abstrait, se nourrissant de méditation et de contemplation, des milliers et des millions d'individus qui suivent une voie toute différente, de façon que si le chemin de la perfectibilité était celui des spéculations abstraites, il resterait à tout jamais fermé à l'immense majorité des hommes. La perfectibilité humaine doit être conforme à la nature humaine. Or, qu'est-ce que la nature humaine? Une âme servie par des organes. Que sera dès lors la perfectibilité? Une pensée qui se traduit en actes. Appliquant ce raisonnement à la religion, l'auteur en conclut que là aussi il faut des actes, mais des actes agréables à Dieu. Et comment les discerner, quel en sera le *criterium*? Sera-ce le sentiment de joie ou de tristesse qui suit habituellement la consommation de nos actes? Jugerons-nous de leur valeur ou de leur nullité, de leur bonne ou mauvaise fortune par la somme de satisfaction ou d'affliction qu'elles laissent au fond de notre conscience? Non; nous ne sommes pas assez sûrs de la véracité ni de l'infaillibilité de nos impressions pour pouvoir les adopter comme le fidèle écho de notre conscience. Elles sont soumises à trop de causes d'altération : mobilité de l'imagination, influence de l'éducation, force des habitudes, violence des passions, pour nous servir de guides, nous apporter cette foi pleine et entière sans laquelle il n'y a pas de certitude. Il fallait donc une autre lumière; et cette lumière, nous la possédons, sûre et infaillible, dans la révélation de la loi, dans l'annonce positive, officielle, de la volonté de Dieu, dans la mission dont il a chargé son envoyé de nous apporter de sa part un ensemble de lois et de commandements déterminés, de nous dicter ce qu'il faut faire et ne pas faire pour mériter ses grâces divines.

Cette thèse d'Albou, où l'*action* est prisée si haut, offre une certaine affinité avec le système du Khozari, tout en se tenant à une distance raisonnable de l'absolutisme professé par ce dernier en matière de culte et d'observances pratiques. Au lieu et place de cette base étroite, Albou assied la loi sur celle de l'action universelle, morale, sociale et religieuse, de l'action intel-

ligente, où le fait ne cesse d'être en harmonie avec l'idée qu'il doit exprimer.

2° *Essence et formes de la prophétie.* — Nous nous bornerons à signaler les principales modifications apportées par l'auteur à la théorie de Maïmonide sur la physiologie du prophétisme. Il est d'abord à remarquer qu'il garde le silence au sujet de la préparation scientifique du prophète, si impérieusement exigée par ce dernier. Si le silence gardé sur une opinion quelconque n'en est pas précisément l'infirmation, on ne saurait davantage l'interpréter dans un sens approbatif. Maïmonide reste donc seul à produire cette assertion, qui prétend doubler le prophète d'un savant, et cet isolement n'est pas fait pour la recommander à la théologie moderne. Nous n'insisterons pas non plus sur la divergence assez sensible entre les deux organes de l'école relativement à l'itinéraire suivi par l'*épanchement*, Albou le faisant passer d'abord par l'imagination, contrairement à Maïmonide, qui le fait débuter par la raison, pas plus que sur le rôle différent assigné par chacun d'eux à la faculté imaginative dans l'action prophétique. Nous nous déclarons incompétent dans le contrôle d'une discussion qui ne repose sur aucune base théologique, sans point d'appui soit dans l'Écriture, soit dans la tradition, élevant hypothèse contre hypothèse. Notons cependant la simplification introduite par l'auteur dans la momenlature des formes prophétiques. Il réduit à quatre les onze degrés énumérés par le maître et en présente la progression en raison inverse de la place occupée par l'imagination chez le prophète, objet de l'inspiration. Nous retrouvons chez Albou les mêmes hésitations et tâtonnements que nous avons signalés chez Maïmonide à propos de l'essai d'alliance entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. C'est ainsi que la *perception spéculative extraordinaire* du grand docteur devient le *sens prophétique* du disciple, c'est-à-dire, finalement, pour l'un et pour l'autre une faculté supernaturelle, inabordable pour l'observation comme pour l'analyse psychologique. Faut-il donc condamner les efforts tentés en vue de cette alliance, de la découverte des rapports métaphysiques entre l'inspiration et la raison? A Dieu ne

plaise ; mais il importe d'en constater l'insuffisance afin d'en provoquer de nouveaux qui, habiles à profiter des matériaux accumulés par la théologie et par la science, aboutiront peut-être à des résultats moins problématiques.

3° *Unité de la révélation, au point de vue subjectif et objectif.* — Sur ce point particulier, Albou va plus loin que ses prédécesseurs; il se livre à une démonstration nouvelle et très-étendue. Il s'efforce de faire ce que l'on n'a pas fait avant lui, de concilier la multiplicité des formes prophétiques avec l'unité absolue de l'auteur de toute révélation, et il croit trouver la solution de ce problème dans l'ingénieuse parabole des miroirs, laquelle, soit dit en passant, serait une nouvelle preuve, s'il en fallait une, de la richesse et de la profondeur des enseignements théoriques de l'Agada. Oui, Dieu reste le promoteur unique de ces formes aussi nombreuses que diverses; il se manifeste à chaque prophète de la façon la plus propre à frapper son esprit et à réaliser les résultats qu'il désire obtenir au moyen de cette communication. Mais cette variété n'est que dans la forme ; elle ne porte aucune atteinte à l'identité de l'enseignement prophétique, reflet de l'unité et de la stabilité divines. C'est ce que l'auteur déduit fort habilement de cet aphorisme de la tradition : « Il n'y a qu'un fond unique pour une infinité de prophètes, mais autant de formes que d'individus qui prophétisent. » Et cette unité qui domine, qui réunit en un seul faisceau toutes ces manifestations d'un pouvoir inspirateur, en quoi consiste-t-elle? Dans l'éternelle direction des hommes dans la voie également éternelle de la religion et de la morale. Pour Albou, comme pour Maïmonide et le Khozari, il n'y a qu'une révélation unique qui va d'Abraham, ou, pour mieux dire, d'Adam jusqu'à la clôture de la prophétie. Au centre du système brille l'étoile de Moïse, semblable au soleil (1), et autour de lui gravitent les autres organes de la révélation, ses prédécesseurs et ses continuateurs, ceux-là pour y amener, ceux-ci pour y ramener les hommes.

(1) Talmud, Baba Bathra, 76.

Nous avons déjà vu le Khozari émettre cette grande vérité « que Moïse était fait pour Israël, et non pas Israël pour Moïse (1). Albou accentue encore davantage ce principe en le généralisant. Il dit « que les prophètes sont faits pour la révélation, et non pas la révélation pour les prophètes », principe non moins important au point de vue religieux que ne le fut sous le rapport politique le fameux dicton : « Les rois sont faits pour les peuples, et non les peuples pour les rois. » Mais l'auteur ne l'émet pas en son nom; il l'appuie solidement sur la tradition qui nous enseigne que, après la défection d'Israël, lors de la sédition du veau d'or, Moïse était sur le point de perdre toutes ses immunités spirituelles et de redevenir un homme ordinaire (2) ; il en conclut logiquement à la supériorité de la révélation sur la prophétie. La révélation de la vérité, voilà le but final de la mission de n'importe quel envoyé divin, et les formes prophétiques « miracles, prodiges, prédictions, visions, apparitions » ne sont que les instruments de cette vérité. Il en découle cette conséquence que le miracle et la prédiction ne doivent occuper dans le prophétisme qu'une place secondaire. L'auteur s'en prévaut pour repousser toute solidarité que l'on serait tenté d'établir entre la prophétie et le miracle : ils peuvent exister, et ils existent séparément. D'un côté vous avez des prophètes qui n'ont jamais opéré de miracles; de l'autre, de saints personnages qui ont commis pas mal de miracles, sans pour cela avoir joui du don de l'inspiration. Il n'est pas besoin d'insister sur l'importance de cette doctrine, que nous avons déjà vue poindre à l'horizon théologique avec Saadia, s'accuser chez Maïmonide, prendre la forme dogmatique dans les dernières considérations d'Albou.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DU SEPTIÈME DOGME ET CONCLUSION.

Bien que nous ayons présenté des appréciations partielles de chacune des grandes théories suscitées par le dogme de la ré-

(1) Voy. plus haut, § 3, texte et appréciation.

(2) Talmud, Berachoth, 32.

vélation, la gravité du sujet et la longueur inusitée des développements auxquels il a donné lieu nous imposent le devoir de procéder à une récapitulation générale, de fixer par la synthèse les résultats acquis par l'exposé analytique.

I. *Les causes de la révélation.*

Nous avons vu la tradition et la théologie aller tour à tour à la recherche des causes de la révélation de la loi. La première a enveloppé son jugement dans la belle légende de Moïse montant au ciel pour recevoir la loi de la main de Dieu (1) ; la dernière s'est exprimée par l'organe de ses représentants les plus éminents, dont les systèmes viennent de passer successivement sous nos yeux. Ce qui résulte pour nous de cette longue étude, c'est que s'il y a divergence sur les causes partielles, il y a complet accord sur la cause finale. Que la révélation se traduisant dans le mosaïsme soit motivée par l'insuffisance de la religion naturelle vis-à-vis le gouvernement des hommes dans leur double rapport avec Dieu et avec la société, comme l'enseigne le Talmud, ou par la sollicitude de Dieu pour les hommes, ne se bornant pas à les gratifier de l'existence, mais prenant à tâche de leur enseigner la manière de s'en servir et d'acquérir par là des titres à des grâces nouvelles, ainsi que l'insinue Saadia, ou bien par l'antagonisme du mauvais avec le bon génie, de la passion avec la raison, de l'influence prédominante des sens si la révélation ne venait au secours de l'intelligence, d'après la doctrine de Ba'hya, ou enfin par le besoin d'un *critérium* de nature à éclairer notre activité, à nous faire discerner le bien du mal, toucher du doigt ce qui est agréable à Dieu, digne de son approbation, suivant la thèse d'Albou, il est évident que ce sont là autant de sentiers différents qui aboutissent au même point central. Le résultat définitif est le même pour tous : *la nécessité suprême d'une loi pour l'homme et pour l'humanité.* Comment, en effet, l'homme, le roi de la création, n'aurait-il

(1) Voy. plus haut, même dogme, chap. 2, § 1.

pas sa loi quand le monde physique à la sienne ; comment, par un étrange renversement du sens commun, la nature aurait-elle sa règle, sa voie toute tracée, ses lignes bien dessinées, tandis que l'homme, appelé à se l'asservir et à en disposer, serait abandonné au hasard ou à la fatalité? La créature intelligente serait donc moins digne de la sollicitude suprême que la création organique et inorganique! Prétendra-t-on que l'homme se fait sa loi lui-même, que c'est à cet effet que Dieu lui a octroyé la raison? Autre aberration, contraire à la réalité des choses : autant voudrait dire que l'homme s'est fait lui-même, la science et l'expérience nous enseignant également que tout principe d'action est antérieur et supérieur à l'être dont il règle la vie. Ou bien la raison humaine est éternelle et, par suite, toute-puissante et infaillible, ce qui est démenti par l'évidence, ou elle n'est qu'une émanation de la raison divine, dont elle est obligée de suivre les inspirations et les directions. Mais si l'homme a sa loi au même titre que la nature, cette loi sera appropriée à sa constitution comme celle de la nature est en harmonie avec son organisme. Qu'est-ce à dire? Que la loi de l'homme sera tout à la fois physique, morale, intellectuelle, parce que le fils d'Adam est un composé de sensation, de sentiment et d'intelligence; elle s'imposera donc à ses sens, à ses passions et à sa raison. Cette première distinction entre la loi de la nature et la loi de l'homme en entraîne une autre : la nature doit obéir aveuglément, mais l'homme obéira librement, sans quoi sa loi cesserait d'être une loi intelligente. Et pour que l'exécution en soit remise à sa volonté, il recevra à ce sujet un avertissement préalable et solennel. Il saura qu'en sa qualité d'*image de Dieu* il est soumis à une loi religieuse qui le rattache à Dieu, de même qu'en sa qualité d'homme, composé de matière et d'esprit, il aura des obligations matérielles et morales, corporelles et spirituelles. Cette différence entre la loi de la nature et la loi humaine, la première inconsciente et irresponsable, la seconde s'imposant sciemment et n'obligeant que des êtres qui en ont conscience, a été admirablement saisie et mise en relief par l'un des plus illustres docteurs de la tradi-

tion : « Une preuve de l'affection que Dieu a conçue pour l'homme, dit rabbi Akiba, c'est qu'il l'a fait à son image ; mais une plus grande preuve encore de cette affection, c'est de l'en avoir informé, de lui avoir dit en toutes lettres qu'il l'a fait à son image (1). » Maintenant sous quelle forme devait se réaliser cette loi humaine, aussi nécessaire que celle de la nature et pourtant si différente d'elle? En est-il une qui s'y adapte mieux que la révélation, ce lien immatériel entre la divinité et l'humanité, cette communication invisible, et pourtant si réelle, qui se perpétue depuis l'origine du monde jusqu'à la manifestation du Sinaï, depuis le premier commandement prescrit par Adam jusqu'au Décalogue ? En est-il qui soit plus conforme à la double nature de l'homme, où l'invisible s'allie plus harmonieusement au visible, que cette révélation mosaïque promulguée sous la sanction du principe de la rémunération, s'adressant à la raison et au libre arbitre ?

Ce parallèle que nous traçons, au point de vue de l'indispensable nécessité, entre la loi de la nature et la loi de l'homme, n'est pas une simple conjecture ; il a son expression formelle dans l'Écriture et dans la tradition. Il nous explique la comparaison qui revient si fréquemment dans la seconde partie d'Isaïe entre le Créateur du ciel et de la terre et le Créateur d'Israël (2) ; il nous fait comprendre pourquoi Jérémie applique aux lois des sphères célestes la même dénomination qu'aux lois de Moïse (3) ; il nous donne la clef de nombreux passages talmudiques où la conservation du monde est subordonnée à l'observation de la Thora (4) ; enfin il nous fait saisir le rapport, déjà indiqué mais insuffisamment motivé par Maïmonide (5), entre la violation de la loi et la désorganisation du monde, rapport si dramatiquement décrit par le prophète (6). Tout cela signifie clairement que l'homme a sa loi comme la nature a la sienne ; et, grâce à cette analogie, la violation de la

(1) Aboth, III, 14.

(2) Isaïe, XLII, 5 et 6; XLIII, 1; XLIV, 2 ; XLV, 11 et 12.

(3) Jérémie, XXXI, 35 et 36 חקות, חקים

(4) Talmud, Schabbath, 88, et *passim*.

(5) *Guide*, IIe partie, chap. 29.

(6) Isaïe, chap. 24 et 34.

loi humaine entraîne pour le monde moral des conséquences non moins terribles que la perturbation des lois naturelles pour la stabilité du monde physique.

Au moyen de ces considérations puisées, comme on vient de le voir, à la triple et incorruptible source de l'Écriture, de la tradition et de la théologie, nous arrivons enfin à assigner au dogme de la révélation sa place et son rang dans l'ordre religieux. Au lieu d'un principe réduit aux proportions exigües d'une petite nationalité, enfermé dans la sphère étroite d'un Judaïsme local, nous avons un dogme universel, reposant sur les bases les plus larges, solide, inébranlable comme la création elle-même, et comme elle s'étendant jusqu'aux confins du temps et de l'espace. C'est le rôle, c'est aussi la gloire de Moïse d'avoir été le premier à fixer la révélation, à lui donner un corps, à substituer à son vêtement primitif, déjà splendide, mais de forme vague et parfois un peu vaporeuse, l'ample et majestueux manteau de la loi, à formuler celle-ci dans les immortels préceptes du Décalogue gravés d'un *doigt divin* sur les deux tables de pierre, puis dans un corps de doctrines, dans un ensemble de prescriptions externes et internes, dans une série d'institutions formant autant de réceptacles des grandes vérités de la religion et de la morale. Et le législateur appelle sa loi *juste* (1), ou, pour mieux dire, *équilibrée*, suivant l'interprétation du grand docteur (2), c'est-à-dire en parfait accord avec cette pondération qui est la loi même de l'humanité. A ceux qui prétendraient opposer à cette tendance générale du mosaïsme le caractère particulier de ses lois rituelles et cérémonielles, notre réponse sera facile. Au-dessus de ces pratiques spéciales, qui obligent Israël seul, s'élève le Décalogue, qui ne contient pas une disposition, pas un mot qui ne soit de la plus rigoureuse application à la totalité du genre humain, comme la tradition le démontre ingénieusement dans la légende relative à la présentation du Décalogue à un congrès de rois païens (3). Envisagé dans ses causes comme dans son but, le septième dogme

(1) Deutér., IV, 8.

(2) *Guide*, IIe partie.

(3) Bemidbar Rahba, sect. 8 ; cf. Talmud, Kidouschin, 31 ; Eïn Vacob, *ibid*.

peut à bon droit revendiquer sa place à côté de ses prédécesseurs, le mosaïsme ne faisant que mettre en relief son cachet d'universalité.

II. *Unité de la révélation.*

Un autre résultat qui nous paraît acquis et désormais incontestable, c'est l'unité de la révélation. Ce résultat appartient surtout aux investigations de l'école théologique ; c'est elle qui, par la bouche des Khozari, des Maïmonide et des Albou, proclame cette unité, ne séparant Moïse ni des patriarches qui le précèdent ni des prophètes qui le suivent, et les considérant comme les organes successifs et variés d'une pensée immuable. Mais quelle est cette pensée, et quelle est, par conséquent, la nature de cette unité de la révélation ? En quoi consiste-t-elle? Est-ce dans la forme, qui varie avec chaque prophète? Est-ce dans l'expression, qui n'offre pas moins de diversité entre Moïse et ses continuateurs! Est-ce dans le mode ou la méthode d'enseignement, qui n'accuse pas moins de dissemblances, ici pratique, là théorique, ailleurs allégorique? Assurément non : elle est où elle doit être. Elle est dans l'identité de la doctrine générale, dans la communauté des assises fondamentales, dans l'intégrité des principes religieux et moraux défendue avec la même ardeur par tous les interprètes de la révélation ; elle est dans la proclamation solennelle de la mission du peuple de Dieu, annoncée par la vocation d'Abraham, confirmée par la manifestation du Sinaï, sanctionnée par tous les organes du prophétisme, dans cette alliance spirituelle qui commence avec la vision entre les morceaux, mais qui ne finit jamais, qui doit durer tant que durent le ciel et la terre (1) ; elle est dans l'exposé continu d'une même théodicée, dans la reconnaissance de Dieu créateur, un, immatériel, éternel et providentiel, enseigné par la Genèse, par Moïse, par les prophètes, frappant à son coin tout le cycle de la loi écrite ; elle est dans la condamnation de l'idolâtrie, de l'iconolâtrie, de toute déviation de la profession

(1) Jérémie, XXXI, 36.

de foi unitaire, flétrie par Osée, Isaïe et Jérémie, avec la même énergie que par le législateur divin ; dans la règle immuable de la justice, de la probité, de la charité, égal objet de la sollicitude de ces grands pasteurs ; dans les prescriptions relatives à la pureté et à la sainteté, si clairement formulées par le maître et si hautement revendiquées par ses continuateurs. Ainsi entendue, l'unité de la révélation nous conduit de son côté, mais par un autre chemin, à cette universalité qui est comme la pierre de touche des dogmes. Reposant, comme nous venons de le dire, sur les points généraux de la loi, s'appuyant sur les vérités imprescriptibles, gravant son chiffre dans les parties invariables et impérissables de la religion et de la morale, elle cesse d'être l'héritage exclusif d'Israël pour devenir le patrimoine de l'humanité.

Mais cette unité n'est ni l'immobilité, ni l'uniformité ; de même que pour la création, elle est l'harmonie, mariant la richesse des tons et l'éclat varié des couleurs avec la monotonie du fond. Ce qui la caractérise en outre, c'est sa marche progressive, que l'on peut suivre de l'œil à travers les grandes période du cycle biblique. *Individuelle* avec les patriarches, elle devient *nationale*, mais particulariste, avec Moïse, pour se faire *humanitaire* avec le prophétisme. Le progrès, ce nous semble, ne saurait être plus sensible ni plus régulier. Mais il ne pouvait en être autrement ; car si la stabilité est la loi de l'ordre physique, la stabilité, unie à la perfectibilité, constitue la loi de l'ordre moral. Nous croyons avoir établi que cette progression est la meilleure explication de certaines divergences qu'on a constatées entre Moïse et les prophètes. Grâce à cette unité, le mosaïsme et le prophétisme sont inséparables ; ils ne forment ni ne peuvent former qu'un seul dogme se fondant ensemble dans le divin creuset de la révélation générale, dont les patriarches sont la racine, Moïse le tronc, et les prophètes le vaste et noble branchage. Enfin, c'est l'unité de la révélation qui fait l'unité de l'Écriture, qui nous la montre partout animée du même esprit, immense écho de la parole de Dieu, qu'elle nous traduit dans ses récits, dans ses lois, dans ses

préceptes, dans ses puissantes exhortations, dans ses cantiques sublimes, écho de cette grande voix du Sinaï qui retentit encore (1).

III. *Indépendance de la révélation des formes par lesquelles elle s'affirme.*

Dans cette revue à vol d'oiseau, si l'on peut dire ainsi, il nous reste encore à fixer un dernier point, tendant à son tour vers cette universalité du dogme, et qui a été mis en lumière par l'école théologique. Nous l'avons vue s'occuper beaucoup de l'essence prophétique; et surtout de ses divers modes de manifestation, sans pourtant arriver à un résultat précis, pas plus qu'à une définition exacte de cette faculté appartenant à l'ordre surnaturel. Ces efforts, entrepris dans le dessein de trouver les conditions de l'alliance de l'élément divin avec l'élément humain, ne sont assurément pas sans valeur au point de vue de la spéculation ; mais, ce qui nous les recommande davantage, c'est l'influence qu'ils exercent, sinon sur la révélation elle-même, du moins sur son attitude vis-à-vis des formes qu'elle revêt. Oui, cette étude consciencieuse des formes, cette analyse des éléments qui concourent à la manifestation prophétique : « signes accompagnateurs, lumière ou flamme divine, théophanies, songes, visions, prédiction et miracle, » conduisent à reconnaître qu'il y a une distinction à établir entre la révélation elle-même et cet ensemble de merveilleux qui lui fait cortége, et puis, comme conséquence logique, à dégager la révélation du vêtement qu'elle porte, à proclamer son indépendance de même que sa supériorité intrinsèque vis-à-vis de ses instruments d'action. Parmi ces instruments, le miracle, nous l'avons vu encore, tient la dernière place. Ceci est une vérité qui remonte à la tradition, et, mieux encore, jusqu'au père et maître des prophètes, c'est-à-dire à Moïse lui-même. N'enseigne-t-il pas formellement que n'importe le miracle ou le prodige opéré par un prophète,

(1) Deutér., V, 19. קול גדול ולא יסף

celui-ci doit être déclaré coupable de fausseté et de mensonge puis livré au bras séculier, s'il a entrepris quelque chose contre le principe du monothéisme (1)? Commentant ce texte, la tradition le pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes, et déclare cette loi applicable même au prophète qui appuierait sa prétendue mission sur le plus grand des miracles, dût-il, à l'exemple de Josué, arrêter le soleil dans sa course (2). C'est donc moins le miracle qui sera le vrai garant de la révélation, que l'évidence et la pureté de la doctrine. Si ce texte et ce commentaire réduisent déjà singulièrement l'importance du miracle, on ne peut qu'approuver les organes de l'école, depuis Saadia jusqu'à Albou, de s'en être servis comme d'un solide point d'appui dans la thèse qu'ils soutiennent, à savoir que le miracle, non plus que la prédiction, ne sont pas des éléments constitutifs de la prophétie, mais seulement accessoires, et que la prophétie et le miracle sont si peu solidaires, au témoignage d'Albou, qu'ils peuvent être séparés radicalement; que vous trouvez, d'un côté, des prophètes n'ayant accompli un seul miracle de leur vivant; de l'autre, des individus entièrement privés du don prophétique dont la vie est parsemée de miracles; et puis, le miracle peut être l'œuvre d'un fourbe, d'un sorcier, et ne saurait, par conséquent, se présenter comme *critérium*.

Que faut-il conclure de cette doctrine qui traverse, constante et identique, les trois cycles du judaïsme? Que le miracle n'existe pas, qu'il n'a jamais accompagné la mission d'aucun prophète? A Dieu ne plaise! et ceux qui tranchent ainsi la question au nom de la raison, ne savent pas qu'ils aboutissent à une conséquence des moins rationnelles; ils ne se doutent pas qu'ils mettent en pratique la fable du lit de Procuste, en prenant leur raison et leur temps pour mesure d'une raison et d'un temps essentiellement différents, l'ordre naturel pour mesure de l'ordre surnaturel! De ce que le miracle n'est plus ou ne paraît plus nécessaire de nos jours, on oserait conclure à

(1) Deutér., XIII, 2-6.

(2) Siphri, Deutér., *l. c.*; Akéda, dissertation 93.

son inutilité à trente siècles d'intervalle, à une époque où le monde entier n'avait des oreilles que pour la voix des oracles, des yeux que pour les fantasmagories de la théurgie ? Combien sont-ils plus sages et plus raisonnables, ces Khozari et ces Albou, qui nous enseignent que le prophète est fait pour les masses et non les masses pour le prophète ? c'est-à-dire qu'il fera des miracles si le miracle est nécessaire à l'accomplissement de la mission dont il est chargé ; qu'il n'en fera pas si cette nécessité n'existe pas ; que cela dépendra moins de l'envoyé que de l'état des esprits qu'il est appelé à diriger, de leur double situation vis-à-vis la raison et la foi.

Ainsi, et c'est la seule conséquence que nous croyions devoir tirer des principes posés, tandis que le miracle, subissant à cet égard la condition de toutes les formes prophétiques, est local, temporaire, contingent, la révélation, planant au-dessus de cette contingence, et se dégageant de ces enveloppes, a le droit d'être jugée par elle-même, par sa valeur propre, indépendamment des signes, des prodiges, des merveilles, des épreuves, des redoutables phénomènes qui entourent son berceau. Aussitôt les attaques dirigées contre la révélation à cause de l'appareil de perturbations physiques et de révolutions météorologiques qui l'accompagnent s'évanouissent : « *Imbelle telum sine ictu.* » La réponse à opposer aux adversaires du miracle est toute faite : Vous refusez votre adhésion, dites-vous, à la théorie du miracle, à l'intervention du surnaturel ? soit ! Nous ne discuterons pas avec vous la question de principe ; nous nous abstiendrons du démenti que nous sommes en droit de vous infliger au nom de la religion universelle et de ses organes les plus puissants : « judaïsme, paganisme, christianisme, islamisme. » Dégageons la révélation du miracle ; isolons la doctrine, faisons complète abstraction de l'élément du merveilleux ; notre théologie nous autorise à opérer cette élimination. Envisageons le Décalogue en lui-même, la loi de Moïse en elle-même, les enseignements du prophétisme en eux-mêmes, la poésie sacrée de David, la sagesse de Salomon, le drame de Job, les grandes pensées traduites dans la langue sublime d'Osée et

d'Isaïe, les prédictions humanitaires, envisageons tout cela en dehors du miracle, en dehors des insignes du supernaturel. Mais savez-vous à quoi vous aboutirez ? Au plus grand des miracles. Quel miracle, en effet, comparable à celui qui nous montre en regard du monde païen, enfoncé jusqu'à la tête dans l'abrutissement religieux et dans la conception morale, cette Bible, ce livre des livres, qui vous révèle sur Dieu, sur le monde, sur l'individu, de même que sur les rapports de Dieu avec l'univers, un fond de vérités sur lequel nous vivons encore, qui n'a pas été sérieusement augmenté, qui, défalcation faite des lois rituelles, n'est certes pas plus au-dessous du niveau de notre génération de rationalistes et de libres penseurs que de ces âges de ténèbres, où la raison, le bandeau sur les yeux, ne savait faire un pas sans guide. Et comme nous ne sommes guère accoutumés aux miracles de la raison, comme elle se fait connaître de nous ici par ses contradictions, là par ses tâtonnements, mais rarement par la fixité de ses doctrines, en présence de ce frappant contraste entre la stabilité de la parole biblique et la mobilité des élucubrations de cette déesse découronnée, n'est-ce pas faire preuve de sagesse que de reconnaître dans cette parole la voix de Dieu, dans ces pensées le souffle de l'inspiration divine, dans ces prophéties le mot de la Providence, dans ces lois morales et sociales le génie du législateur éternel, dans ce culte, fait d'amour et de crainte de Dieu (1), le lien invisible qui unit la créature au Créateur; dans cette langue de David et d'Isaïe un écho de la mélodie céleste; enfin dans ces promesses d'unification des races et de fusion des croyances l'étoile polaire qui éclaire la conscience du genre humain ? La révélation biblique est donc ce foyer inextinguible entretenu sur l'autel du Seigneur (2), cette lumière éclatante qui l'emporte sur les feux du soleil et sur les clartés de la lune (3), à la face des peuples et des rois (4).

(1) Deutér., X, 12 et *passim*.
(2) Lévit., VI, 6.
(3) Isaïe, LX, 19.
(4) *Ibid.*, *v.* 3.

HUITIÈME DOGME

DE L'AUTORITÉ DE LA LOI, ÉCRITE ET ORALE

HUITIÈME DOGME

DE L'AUTORITÉ DE LA LOI, ÉCRITE ET ORALE.

« Tu agiras conformément à la doctrine qu'ils t'enseigneront et « au jugement qu'ils prononceront; tu ne dévieras de leurs arrêts « ni à droite ni à gauche. » (Deutéronome, XVII, 11.)

עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ
תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל
(דברים י״ז י״א)

Formule de Maïmonide. — « Croire à la divinité de la loi, « croire que toute la loi, telle qu'elle nous a été communiquée « par Moïse, émane de Dieu, qu'elle fut révélée dans son inté- « gralité au prophète par Dieu, au moyen de cette *transmis- « sion spirituelle* que par homonymie nous appelons parole, « sans pour cela nous rendre compte de sa vraie nature. « Seul, Moïse connaissait et possédait le secret de cette commu- « nication divine; c'est pourquoi nous le considérons, si l'on « peut dire ainsi, comme le secrétaire de Dieu, écrivant sous « une inspiration identique les récits, les faits et les lois. De là « ce titre de graveur (מחוקק) que l'Écriture lui décerne (1). Il « s'ensuit que nous ne saurions nous permettre de faire la « moindre distinction entre le narré le plus insignifiant (en « apparence), comme, par exemple, la généalogie de Cham ou « d'Esaü, et le premier commandement du Décalogue. Tout, « dans l'Écriture, est une émanation de la divinité; tout est « doctrine surnaturelle, parfaite, sainte et vraie. Oser mettre « en doute l'autorité, l'infaillibilité de n'importe quel passage

(1) Deutér., XXXIII, 21.

« de la Thora et vouloir l'attribuer à la raison individuelle de « Moïse, c'est mériter, d'après l'opinion des pères de la syna- « gogue, les noms d'hérésiarque et d'apostat. Manifester la « prétention de prendre une partie de la Thora pour le fruit « et l'autre partie pour l'écorce grossière, sans utilité réelle, « de l'œuvre propre de Moïse, c'est aboutir à l'apostasie. « C'est ce que la tradition appelle « renier la divinité de la « loi » dans le texte que voici : « Il renie la divinité de la « loi, celui qui proclamerait œuvre de Dieu toute la Thora à « l'exception d'un seul verset qu'il imputerait à l'initiative de « Moïse ; c'est de lui que l'Écriture dit : Il méprise la parole « de Dieu (1). » Ce qui est vrai, c'est que chaque récit, « chaque mot de la Thora contient des trésors de sagesse pour « quiconque sait exploiter cette mine. Impossible d'en toucher « le fond ; elle est incommensurable comme l'espace, in- « sondable comme la mer. Suivons l'exemple de l'oint du « Seigneur, disons avec le roi-prophète : « Ouvre-moi les « yeux (ô Seigneur !), pour que je puisse contempler les mer- « veilles de ta loi (2). » Enfin la loi orale est investie du même « caractère divin que la loi écrite, et toutes ces pratiques « auxquelles nous nous livrons aujourd'hui, telles que « Lou- « lab, Succa, Schofar, Tzitzith, Téphilin, etc., » furent « prescrites par Dieu à Moïse lui-même et transmises par « celui-ci à Israël dans les mêmes formes avec lesquelles nous « les accomplissons encore. Voici le texte du Pentateuque qui « contient implicitement ce dogme : « Vous saurez que c'est « l'Éternel qui m'a envoyé faire toutes ces choses, et que je « n'ai rien inventé (3). »

Abravanel, qui, comme nous l'avons vu déjà (4), s'est imposé la tâche de fixer le sens des formules dogmatiques du Maître, considère ce huitième dogme comme l'affirmation pleine et entière de la divinité de la loi écrite et de la loi orale, qu'il

(1) Nombres, XV, 31 ; Talmud, Synhédrin, 99.

(2) Psaumes, CXIX, 18.

(3) Nombres, XVI, 28 ; Maïmonide, commentaire à la Mischna, Synhédrin, chap. 10, huitième dogme.

(4) Voy. Introduction générale, p. 9-14 ; Théodicée, préface, p. 25-28.

ésume dans cette double proposition : « 1° Toute la loi écrite a été donnée directement par Dieu à Moïse ; 2° La loi orale a été, elle aussi, l'objet d'une communication immédiate de Dieu à Moïse, qui l'enseigna oralement à Israël (1). » Adoptant cette interprétation, nous devrions à la rigueur donner au dogme que nous allons étudier l'intitulé suivant : « De la divinité de la loi, tant écrite qu'orale. » Nous espérons justifier dans le courant de cet exposé la substitution que nous faisons du terme *autorité* à celui de *divinité*.

Un mot d'abord sur la filiation du dogme ; il est facile de montrer comment il découle du précédent, dont il n'est que le développement au double point de vue de l'étendue et de la durée. Étant démontré que la mission de Moïse est divine et se distingue de toutes les autres de nature semblable, que Dieu lui a parlé face à face, bouche à bouche, il n'est que logique d'étendre l'autorité de l'envoyé de Dieu à l'œuvre tout entière qui porte son nom, et, par conséquent, le cachet de la sainteté et de la perfection doit s'imprimer à la totalité de la loi. Il n'est guère admissible que le livre écrit sous l'inspiration directe de la sagesse suprême renferme des parties inutiles, insignifiantes, pour ne pas dire puériles, sans attaches avec le but élevé poursuivi par l'auteur. Ne serait-ce pas amoindrir la révélation elle-même, la faire déchoir, que de se la figurer chargée de faits et de récits n'offrant d'autre intérêt que ceux des livres profanes, propres tout au plus à satisfaire une vaine curiosité? Le livre de la Thora ne mériterait les noms ni de loi éternelle ni de loi parfaite, si on pouvait l'assimiler aux produits des élucabrations humaines, ou bien si on prétendait le soumettre aux appréciations mobiles, hypothétiques et généralement dissolvantes de la critique littéraire et historique. L'Écriture sainte, toute l'Écriture, tout ce qui appartient à l'inspiration prophétique, jusqu'au moindre *iota*, comme dit la tradition, doit participer et de la perfection et de l'infaillibilité de l'esprit de Dieu.

(1) Rosch Amana, chap. 8.

Mais ce n'est pas tout : La révélation, ou, pour mieux dire, la parole qui lui sert d'expression, ne saurait être dépouillée de l'une des plus essentielles prérogatives du divin, nous voulons dire de la durée. Si la grande inspiration que nous avons décrite dans le dogme précédent finissait avec Moïse, ou même avec le cycle biblique, elle n'atteindrait pas à la durée de beaucoup d'institutions humaines ; elle se réduirait aux proportions d'un phénomène passager, elle nous ferait l'effet d'un de ces brillants météores qui ne font que paraître et disparaître. C'est impossible : la révélation, rayon direct de l'intelligence infinie, ne peut être inférieure en fait de stabilité aux œuvres terrestres ; ce serait, du reste, remettre en question l'un de ses caractères généraux, constaté par l'histoire des révolutions spirituelles du genre humain. Donc la revélation biblique, qui n'est pas autre chose que la quintessence de la révélation universelle, ne peut subir une solution de continuité. Il faut qu'elle se perpétue par-delà le mosaïsme et le prophétisme ; il faut qu'elle se déverse sur les dernières générations, comme l'annoncent à haute et intelligible voix ses principaux organes (1). Mais quel en sera le canal de transmission ? Où est le fil qui, se déroulant à traver les âges et les siècles, peut nous guider dans ce labyrinthe ? Ce sera la loi orale ou la tradition, touchant par un bout à Moïse et par l'autre aux confins du genre humain. Et voilà comment la divinité de la loi ne s'appliquera pas seulement à l'Écriture, mais parcourra de son souffle vivifiant les différentes périodes de la tradition.

CHAPITRE Ier. — De l'autorité de l'Écriture

§ 1er. *De l'authenticité du Pentateuque.*

En traitant de l'authenticité des livres de Moïse, nous nous écartons de la formule de Maïmonide, qui n'en fait pas men-

(1) Isaïe, II, 3 ; Joel, III, 1.

tion. Aux yeux du grand docteur cette authenticité est quelque chose de mieux sans doute qu'un simple article de foi; pour lui c'est une de ces vérités primordiales, innées, qui ne se formulent pas. En général, notre école théologique s'abstient de cette question, qui ne fut posée, on le sait bien, qu'à une époque relativement moderne, lors de la renaissance et de la réformation religieuse, lorsque l'esprit critique commença à s'insinuer dans le domaine de la religion et dans l'examen de ses monuments. Sauf quelques contradictions de textes bibliques, relevées et résolues par Saadia (1), nous ne sachions pas que l'on s'en soit préoccupé du temps de nos dogmatistes. Mais la divinité de la loi, telle que la professe le maître, contenant implicitement l'affirmation du principe, attendu qu'elle serait ébranlée dans ses fondements s'il y avait doute ou incertitude sur son authenticité, nous ne pouvons guère éviter d'aborder ce sujet, que nous envisagerons au seul point de vue dogmatique, sans vouloir empiéter sur le terrain de la critique religieuse, tout à fait étrangère à la tâche que nous poursuivons ici.

De l'authenticité du Pentateuque constatée par lui-même. — Elle s'appuie sur plusieurs passages de la fin du Deutéronome: « Quand Moïse eut fini, y est-il dit, d'écrire sur un livre les paroles de la Thora *jusqu'à leur achèvement*, il ordonna aux lévites, porteurs de l'arche de l'alliance divine, de prendre le livre de la loi et de le déposer à côté de l'arche sainte, afin qu'il pût témoigner un jour contre Israël rebelle et obstinée (2). » Et plus loin : « Quand Moïse eut fini de dire *toutes* ces paroles à Israël, il ajouta : Pénétrez-vous de *toutes* ces exhortations que je viens de vous adresser, recommandez-les à vos fils, afin qu'ils observent et exécutent *toutes* les dispositions de cette Thora (3). » Il en résulte clairement que le dernier acte du législateur ce fut de rédiger complétement le livre de la loi et de le confier aux lévites, qui en deviennent les dépositaires. Il s'agit donc d'une œuvre finie, achevée dans toutes ses parties,

(1) Les Croyance et les Opinions, 3e traité, § 18.

(2) Deutér., XXXI, 24-27. עד תומם

(3) *Ibid.*, XXXII, 45 et 46.

d'un monument qui doit servir de témoignage et de souree vitale aux générations futures (1).

De l'authenticité du Pentateuque d'après les livres historiques de l'Écriture. — Nous avons déjà signalé l'étroite connexité qui règne entre l'œuvre de Moïse et celle de son successeur immédiat (2). Or, le livre de Josué est plein de citations presque textuelles du livre de la loi; et ce qu'il importe surtout de mettre en évidence, c'est que le livre de la Thora, le livre écrit par Moïse, était constamment dans les mains de son disciple, qui le consultait et s'en inspirait pour tous les actes de son gouvernement. L'écrivain sacré a soin de noter le fait pour les plus importants de ces actes (3). Le *Sepher Thora* ou livre de la loi est visé non moins fréquemment dans les autres livres historiques, notamment dans les Rois et les Chroniques (4). Voilà des preuves péremptoires de l'existence du Pentateuque comme livre, comme code religieux et civil, depuis Josué jusqu'à la chute de la monarchie et jusqu'à la restauration opérée par Ezra et Néhémie. En présence de ces attestations irréfragables, que deviennent les montagnes d'objections entassées par la critique moderne? Que si les livres prophétiques citent rarement Moïse et le Pentateuque, c'est que, comme nous croyons l'avoir mis en lumière (5), les prophètes ont leur mission propre et, par suite, parlent chacun en son nom personnel. Cependant Isaïe invoque le témoignage du livre de l'Éternel (6), et Malachie l'inaltérabilité de la Thora de Moïse (7).

De l'authenticité du Pentateuque selon les traditions. — A son tour, la tradition confirme et sanctionne cette authenticité en la poussant jusqu'à ses limites extrêmes. Elle enseigne que toute la Thora fut écrite de la main de Moïse, y compris les derniers versets du Deutéronome qui relatent sa mort; elle

(1) Deutér., *v*. 47.

(2) Voy. Introduction générale, p. 31-35.

(3) Josué, I, 8; VIII, 31, 32 et 33; XXIII, 6.

(4) II Rois, XIV, 6; XXII, 8, 11 et 13; XXIII, 21 et 24; II Chron., XVII, 9; XXXIV, 14, 15, 18 et 24; Néhémie, VIII, 1, 3 et 18; IX, 3.

(5) Voy. septième dogme, chap I[er], § 3 et 4.

(6) Isaïe, XXXIV, 16.

(7) Malachie, III, 22.

nous dit cela dans son langage moitié prosaïque, moitié légendaire, en avançant que le livre de la loi tout entier fut écrit avec de l'encre, sauf cette relation finale de la mort de l'homme de Dieu, qui fut écrite avec des larmes (1). Or, suivant l'ingénieuse explication d'un commentateur (2), cela signifie que Moïse, ne pouvant pas écrire qu'il était mort lorsqu'il se trouvait encore en vie, ce qui serait un mensonge flagrant, aurait tracé les caractères de ces huit derniers versets avec des larmes, et que Josué les aurait restitués à l'encre aussitôt le maître expiré. C'est sous la même influence de l'intégralité de la Thora que la tradition rejette l'opinion qui penche vers la promulgation fragmentaire de la loi ; et, pour repousser cette hypothèse, elle s'appuie sur le texte du Deutéronome déjà cité, à savoir que Moïse remit aux lévites un Sepher Thora complet (3).

§ 2. *Des objections contre l'authenticité et de leur solution.*

Les deux passages talmudiques que nous venons de viser trahissent cependant certains doutes qui ont pu se faire jour, à une époque bien reculée, au sujet de l'authenticité absolue, littérale, du Pentateuque. Chacun des deux passages enregistre une de ces controverses rétrospectives que la tradition nous offre sur toutes sortes de sujets. Dans le premier, on tient à consigner l'opinion de R. Néhémie, attribuant les huit derniers versets du Pentateuque à Josué ; dans le second, on rapporte celle de R. Benâa, se prononçant pour la publication fragmentaire de la loi. Il ne faudrait pas, en ce qui concerne cette dernière assertion, y attacher plus d'importance qu'elle n'en a : il s'agit des fragments de la loi promulgués et communiqués à Israël au jour le jour, mais réunis finalement par le législateur lui-même en un corps de doctrine qui constitue la Thora (4),

(1) Talmud, Baba Bathra, 15; Menachoth, 30.

(2) Lehem Schlomo, p. 91.

(3) Talmud, Guittin, 59. תורה מגילה מגילה ניתנה תורה חתומה ניתנה

(4) Talmud, *l. c.*

Mais il est remarquable que ces deux opinions, recueillies et réfutées par le Talmud, paraissent contenir en germe la double thèse soutenue par la critique moderne contre l'authenticité du Pentateuque, nous voulons dire celle des interpolations et puis celle du caractère fragmentaire des livres de Moïse (1). C'est le cas de dire qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et la tradition serait fondée d'opposer sa perspicacité à la prétendue originalité de la critique. Évidemment cette attribution à Josué de la fin du Deutéronome est une présomption en faveur du système des interpolations d'autres passages qu'il serait difficile, pour ne pas dire impossible, d'imputer à Moïse lui-même, de même que l'hypothèse de la publication par section de la loi mosaïque ouvre la voie aux conjectures sur la nature fragmentaire du Pentateuque.

Constatons maintenant que la double controverse que nous venons de mentionner est enregistrée dans le Talmud purement et simplement; elle n'y soulève ni blâme ni censure, et l'on n'y crie nullement à l'hérésie. C'est une preuve à ajouter à tant d'autres de la tolérance, de la grande liberté professée par la tradition en matière de discussions religieuses. On peut en tirer une autre conséquence, plus importante encore, à savoir que ces limites, ces barrières posées au principe de l'authenticité des livres saints, bien que rejetées comme décision doctrinale, ne sauraient être considérées comme une violation dogmatique. A cette interprétation des passages susvisés vient se rattacher l'attitude prise par le célèbre Ibn Ezra dans son commentaire sur le Pentateuque vis-à-vis du principe des interpolations, dont il signale plusieurs en termes énigmatiques (2), comme l'a fort bien compris son scoliaste Motot (3), tandis que Spinosa s'est complétement mépris sur la pensée du commentateur, en la prenant pour une protestation contre l'authenticité du Pentateuque. Ses doutes se bornent à cinq ou six

(1) Voy. S. Munk, *la Palestine*, p. 132-140.

(2) Ibn Ezra, comment. à la Thora, Genèse, XII, 6; XXII, 14; Exode, XXIV, 4; Deutér., I, 2; III, 11; XXXIV, 1-12.

(3) Cf. Motot, Scholias, *l. c.*; Spinosa, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 8; Luzzado, Deutér., chap. 1.

passages pouvant être pris pour des interpolations au même titre que la relation finale de la mort de Moïse, attribuée par un docteur talmudique à Josué; rien de plus, rien de moins.

Si nous ne nous sommes pas trompé sur le vrai sens des autorités citées, c'est-à-dire si les quelques interpolations dont on a fait tant de bruit étaient prouvées, si l'hypothèse encore plus problématique de versions différentes et primitives, servant de texte original à la Genèse, était parfaitement démontrée, si l'on était réduit à faire cette double concession à l'esprit de la critique et de l'exégèse modernes, est-ce que l'authenticité du Pentateuque en serait atteinte? Pas le moins du monde. L'œuvre de Moïse n'en resterait pas moins inattaquable, le livre de la loi n'en garderait pas moins son empreinte originelle, animé du même esprit, parcouru du même souffle, jeté dans le même moule par le divin artiste, offrant plus de gages de stabilité que s'il avait été coulé en bronze. Nous le voyons porter son nom et imposer son autorité depuis Josué jusqu'à Malachie, d'un bout à l'autre du cycle biblique. Sauf les réserves dont nous venons de retrouver l'expression dans la tradition elle-même, et qui répondent suffisamment aux objections de la critique, celle-ci ne parviendra pas à entamer sérieusement l'authenticité de la Thora, solennellement remise par le législateur aux Cohenim et aux Lévites, interprètes de la loi.

§ 3. *De l'autorité de la loi et de sa nature.*

Les considérations que nous venons de présenter sur l'authenticité de la loi se rattachent étroitement au dogme qui est l'objet de nos études. Il est évident que s'il pouvait y avoir des doutes sérieux sur l'originalité de l'œuvre de Moïse, la divinité de la loi professée par Maïmonide serait bien compromise. Ce n'est qu'à la suite de cette première démonstration que l'on puisse aborder celle du principe de Maïmonide; mais il importe de la démontrer, attendu que si la divinité implique l'authenticité de la loi, celle-ci n'implique nullement celle-là.

On ne saurait, ce nous semble, prendre le change sur la formule du maître : pour lui, la divinité de la loi est dans la lettre aussi bien que dans l'esprit ; elle est dans chaque article, dans chaque phrase, dans chaque mot du Pentateuque ; elle constitue ce que l'on appelle de nos jours l'infaillibilité littérale. C'est ici peut-être le lieu de signaler dans le système du grand théologien deux tendances opposées : dans le domaine de la métaphysique pure, il ne s'arrête qu'aux limites extrêmes, planant dans les régions les plus élevées de l'abstraction, ne tendant à rien moins qu'à la rénovation de la théodicée ; mais quand il s'agit de passer des principes à l'application, de descendre des hauteurs des théories pour toucher le terre-à-terre, il change brusquement d'allure et se renferme dans l'orthodoxie la plus sévère. Nous n'avons, pour le moment, ni à approuver ni à improuver cette direction contradictoire ; mais il fallait la constater dès son apparition, au moment même où elle prend corps dans cette thèse de la divinité matérielle ou de l'infaillibilité littérale de la loi.

Maintenant examinons cette thèse en elle-même. Quelles en sont les bases ? Maïmonide croit les trouver dans deux textes, ou, pour mieux dire, dans deux faits tirés, l'un de l'Écriture, l'autre de la tradition. Nous devons donc nous y arrêter, afin de comprendre et d'apprécier une doctrine qui est le fondement de toutes les orthodoxies religieuses. Le texte biblique cité par l'auteur est le passage final du récit de l'insurrection de Korah. Personne n'ignore que ce lévite, poussé par une grande ambition, s'était insurgé contre l'institution du pontificat. C'était la pemière et unique rébellion dirigée contre l'autorité de Moïse ; c'est pour la première fois aussi que viennent sonner à nos oreilles des paroles qui sont devenues le mot d'ordre de tous les démagogues : « Vous vous arrogez trop de pouvoir, — tout le peuple est saint ; — point de chefs ; — le gouvernement du peuple par le peuple (1). » Pour couper court à une sédition dont son génie lui faisait mesurer l'immense portée, le législa-

(1) Nombres, XVI, 3.

teur fit subir une mort soudaine et terrible à Korah et à ses complices. C'est à cette occasion, au moment d'appeler sur ces fauteurs de troubles le châtiment divin, qu'il prononce devant le peuple réuni ces paroles mémorables : « Vous allez voir que c'est Dieu qui m'a envoyé faire tous ces exploits, et que je n'ai rien fait de ma propre initiative (1) », paroles qui signifient ceci : « Gardez-vous d'attribuer soit à mon bon plaisir, soit à ma volonté personnelle n'importe laquelle de mes actions ou institutions; gardez-vous de les juger comme les effets des intérêts ou des passions humaines. Non, tout jaillit d'une source supérieure: tout émane de la volonté d'en haut, de l'inspiration divine. Ne vous laissez donc point induire en erreur par des insinuations perfides, cherchant à vous exciter et à vous faire protester contre la divinité de ma mission, vous suggérant qu'à l'instar de toutes les constitutions civiles et politiques elle est contestable et révocable par la volonté populaire. »

Or, il nous semble qu'à moins de faire violence au texte et d'en forcer le sens, on ne saurait en déduire l'infaillibilité littérale, telle que Maïmonide voudrait l'établir. Il s'agit ici d'actes, de statuts, d'institutions, de moyens de gouvernement, de l'ensemble de la mission de Moïse, mais nullement de la lettre de la loi et de son autorité.

Passons au second fait, au passage traditionnel visé dans la formule dogmatique. Ce passage est ainsi conçu : « Nos sages « enseignent que ces mots : *Il a méprisé la parole de Dieu* (2), « s'appliquent à ceux qui nient la divinité de la loi, qui se « permettent, par exemple, d'affirmer que *toute la loi vient* « *de Dieu, à l'exception d'un seul verset que Moïse aurait émis* « *de sa propre autorité; ils s'appliquent même, ces mots, à celui qui, reconnaissant pour divine toute la loi écrite, en* « *excepterait une seule déduction orale, un seul argument à* « *pari ou à fortiori :* tout cela s'appelle mépriser la parole de « Dieu. » — Plus loin, la tradition interprète dans un sens analogue le verset précédent, qui commence par les mots : « La

(1) Nombres, *v*. 28. (2) *Ibid.*, XV, 31.

personne qui attaquerait audacieusement (la loi) (1). » « Que « faut-il entendre par là, se demande le Talmud, quelle est « cette personne? Ce sera, par exemple, Manassé, roi de Juda, « fils du pieux Hizkia, qui se livrait *coram populo* à des discus- « sions hérétiques. Moïse avait bien besoin, disait-il, de nous « transcrire la généalogie des descendants d'Ésaü, ou de nous « raconter que Ruben allait cueillir du jasmin qu'il rapportait à « sa mère. Mais une voix du ciel répondait à ce prince impie « par ces paroles du chantre sacré : « Tu te permets de parler « contre ton frère, de critiquer le fils de ta mère, et tu penses « ainsi me réduire au silence (2) ! » Puis, appliquant son système d'interprétation à ces mêmes récits que le roi philosophe prétendait tourner en ridicule, le Talmud en fait ressortir l'importance historique et morale. « Que si Moïse, poursuit-il, a cru « devoir faire l'énumération de tous les membres de la famille « d'Ésaü. c'était pour confirmer par des faits patents l'estime « universelle dont à cette époque déjà jouissait la famille d'Abra- « ham. Ce fut à tel point que des filles de princes et de rois, « témoin cette Thimnâ, qui devint la concubine d'Éliphaz, dans « leur désir d'entrer dans cette famille bénie de Dieu, préfé- « raient au premier rang qui leur était réservé au sein de la « société païenne la condition humble de servante dans la « maison de l'un des descendants du patriarche! Quant au « récit, en apparence si insignifiant, de Ruben allant cueillir « du jasmin, il nous apprend que les justes s'interdisent sévè- « rement toute appropriation du bien d'autrui, fût-ce même « une fleur ou un brin d'herbe (3) ! »

Il n'est guère contestable que la première portion de ce texte important abonde dans le sens de l'infaillibilité littérale de la loi écrite comme de la loi orale. Rien de plus clair ni rien de plus précis que cette proposition : « Contester la divinité soit d'un verset écrit, soit d'une déduction orale, c'est mépriser la parole de Dieu, et, d'après la Mischna (4), passer du côté des

(1) Nombres, *v*. 30.
(2) Psaumes, L, 20 et 21.
(3) Talmud, Synhédrin, 99.
(4) *Ibid.*, Mischna, 1. כל ישראל

hérétiques et des apostats. » Mais il importe de remarquer qu'à côté de la susdite interprétation des mots, « il a méprisé la parole de Dieu, » la tradition nous en fournit jusqu'à cinq autres, et dont les trois dernières n'ont pas le moindre rapport avec la divinité de la loi. Ainsi, d'après R. Méir, on méprise la Thora quand, après avoir appris, on se refuse à enseigner; selon R. Nathan, quand on fait fi du texte de la Mischna; suivant R. Ischmael, quand on s'adonne à l'idolâtrie (1). Peut-on asseoir le dogme de l'infaillibilité littérale sur une base aussi peu sûre, sur un fondement auquel quatre autres viennent disputer la place, sur une interprétation placée en face de plusieurs autres d'une égale autorité?

Et puis, la seconde partie de notre texte ne semble-t-elle pas atténuer, rectifier ce que la première exprime en termes trop absolus? Les échantillons que l'on nous fournit de l'hétérodoxie du roi Manassé ne sont-ils pas faits pour nous donner la juste mesure du principe de la divinité de la loi? Ce qui en découle évidemment, ce n'est pas l'infaillibilité se confondant avec une sorte de fétichisme, avec l'adoration aveugle et fatale du texte de l'Écriture, mais consistant dans ce sentiment de respect et de vénération que nous devons constamment professer à son égard. Sous ce rapport, notre devoir est tout autant négatif qu'affirmatif : ce qui nous est réellement prescrit, c'est de ne jamais parler irrévérencieusement de la loi, c'est de ne pas la soumettre à ces procédés de contrôle et de critique que l'on applique aux productions profanes, à toutes les élucubrations purement humaines; c'est de ne pas discuter témérairement, avec audace, avec des airs de dédain; c'est de condamner comme un crime de lèse-majesté divine toute velléite de censurer, de ridiculiser, de signaler comme inutile ou irrationnel tel texte, tel récit, telle expression biblique, par le motif qu'il nous serait impossible d'en saisir la signification, c'est-à-dire que, ne pouvant nous élever à la hauteur de la parole de Dieu, nous prétendons l'abaisser à notre niveau. C'est cette leçon qui ressort,

(1) Talmud, *l. c.*

vraie et éclatante, de la conduite du roi Manassé, qui, fort de son incrédulité et aussi de son immense savoir (1), croyait pouvoir impunément attaquer l'autorité de Moïse, ébranler les fondements de la religion, en arguant de certains passages de la Genèse, dont le sens profond lui avait échappé. Et la tradition a soin de nous faire toucher au doigt l'outrecuidance de ce contempteur de Moïse, en expliquant fort ingénieusement, au point de vue de l'histoire et de la morale, les deux textes sur lesquels Manassé n'avait pas craint de déverser le ridicule.

Est-ce à tort que l'on condamne ici la prétention orgueilleuse de la raison individuelle de vouloir tout mesurer à son étroit rayon, et de rejeter comme vain et inutile tout ce qui ne tombe pas aussitôt sous sa faible conception? Apparemment le respect de la loi divine ne saurait être inférieur à celui que l'on nous impose encore *aujourd'hui* pour les lois et constitutions, dont nous connaissons et voyons les auteurs. Ainsi comprise, la divinité de la loi ne fait pas doute, n'admet nulle exception; à cet égard, toutes les parties de l'Écriture sainte, grandes et petites, livres, sections, chapitres, versets, ont le même droit à notre respect, à notre révérence, découlant toutes de la même source.

A ces conclusions, tirées de la saine appréciation des textes cités par Maïmonide, vient s'ajouter une considération qui est puisée dans l'esprit même du judaïsme. Si l'autorité de la loi était l'infaillibilité littérale, s'il fallait reconnaître, adopter comme dogme la déification de chaque phrase, mot, lettre, point et virgule de la Thora, on ne tarderait pas à retomber dans l'idolâtrie, dont c'était la tâche de Moïse de nous délivrer; on finirait par substituer le culte de la lettre au culte des images; on irait plus loin encore, attendu que cette exagération de l'orthodoxie, cette apothéose de la lettre ne tendrait à rien moins qu'à saper l'œuvre de la tradition, et notamment de la Halacha. Qu'y a-t-il de plus opposé à l'infaillibilité littérale que cette méthode exégétique, qui consiste dans l'éternelle transforma-

(1) Voy. notre Théodicée, p. 184-188, la légende du roi Manassé.

tion de la lettre, accommodant le texte de toutes sortes de façons, l'allongeant, le raccourcissant, l'intervertissant, lui faisant subir les opérations de la dialectique la plus subtile, méthode qui repose sur ce grand principe que la lettre est à l'esprit de loi ce que le corps est à l'âme, c'est-à-dire l'enveloppe du divin, mais non le divin lui-même?

On sait d'ailleurs que la *divinisation* de la lettre biblique est le fond du système de la Kabbale, qui voit dans chaque mot un nom de Dieu, dans chaque lettre une boîte à mystère. Mais la Kabbale n'est pas la théologie, et ce n'est pas sur des bases mystiques que celle-ci asseoit ses dogmes.

Nous ne croyons donc pas pouvoir maintenir le huitième dogme dans la voie périlleuse de l'infaillibilité littérale où Maïmonide l'a fait entrer, d'autant moins qu'il paraît lui-même avoir abandonné cette direction et modifié son opinion sur ce point spécial. Nous remarquons, en effet, que dans son guide, expression suprême de sa théologie, il consacre un chapitre entier (1) à l'explication des récits bibliques qu'un examen superficiel voudrait taxer d'oiseux. Il s'attache à en restituer le vrai sens, à démontrer que rien n'est superflu dans le livre de la loi, que tout y a sa raison d'être, enfin « que tous les récits de l'Écriture sainte ont pour objet soit la confirmation de l'une des vérités fondamentales de la religion, soit la propagation des principes de justice et d'équité, soit enfin, grâce à cette morale en action, l'expulsion de l'iniquité et de la violence du milieu social (2). » Puis il applique cette thèse aux principales narrations de la Genèse, à la généalogie de la famille d'Adam, au déluge, à la catastrophe de Sodome, à la généalogie d'Ésaü et de Séir, cette dernière autrement interprétée que par le Talmud, au séjour et à l'itinéraire d'Israël dans le désert, à la description du mode de campement du peuple de Dieu, tout cela dans le sens de la réfutation essayée par le Talmud contre les objections du roi Manassé. Mais il n'y a pas trace de cette divinité matérielle de la lettre, pas plus que du passage de la tradition qui

(1) *Guide*, IIIe partie, chap. 50. (2) *Ibid.*, *l. c.*

lui sert de piédestal, si l'on s'en tient à la formule ci-dessus. Pourquoi cette grave omission, ce silence significatif? N'est-il pas à présumer que la maturité du théologien recula devant les conséquences extrêmes du dogmatisme du jeune auteur du commentaire à la Mischna ? Éclairé par l'expérience autant que par le savoir, Maïmonide a dû se contenter de poser en principe la haute utilité, patente ou latente, des récits bibliques en général, mais sans proclamer la divinité de n'importe quelle partie de l'Écriture.

Ce sont ces considérations qui nous ont décidé, en dépit de la formule du maître, de substituer le terme *autorité* à celui de *divinité* de la loi, ce dernier nous paraissant impropre, incompatible avec le génie du Mosaïsme non moins qu'avec l'esprit de la tradition, ainsi qu'il résulte de la longue discussion à laquelle nous venons de nous livrer.

Oui, l'esprit de Dieu règne dans toute la loi ; un souffle divin l'anime dans tout son parcours ; les livres saints, dans leur ensemble comme dans leur détail, réclament nos respects, notre vénération la plus profonde, mais non notre adoration : point de culte à rendre à la lettre, pas plus qu'à une autre représentation de la majesté divine. Et ces respects qu'ils nous commandent, ce n'est pas par de vaines manifestations extérieures qu'il convient de les exprimer, mais par l'étude, par des méditations constantes (1) : « *Nocturnâ versate manu, versate diurnâ;* » enfin, par des efforts incessants à en tirer les enseignements qu'ils contiennent pour toutes les circonstances de la vie.

CHAPITRE II. — De l'autorité de la Loi orale.

Nous avons vu Maïmonide, suivant les errements de la tradition, étendre le principe d'autorité à la loi orale, à tout le corps de doctrines déposé dans le Talmud et le Midraschim.

(1) Josué, I, 8.

C'est donc le moment de traiter *ex professo* du principe de la tradition, de lui donner les développements qu'il comporte, au double point de vue dogmatique et historique.

Mais tout le monde comprend que, pour faire de la loi orale l'égale de la loi écrite, investie de la même autorité, celle-là doit participer de la noblesse originelle de celle-ci ; en d'autres termes, il faut qu'elle ait ses racines dans le texte écrit, qu'elle émane de la même source d'inspiration.

§ 1er. *La loi orale ou la tradition annoncée par la loi écrite; les textes.*

C'est le Deutéronome qui nous offre deux textes qui sont comme les générateurs de la tradition. Le premier est conçu en ces termes : « S'il surgit au sein d'Israël des conflits en matière « de législation, qu'il s'agisse d'une affaire capitale, ou d'une « cause civile, ou des rites relatifs à l'impureté, ou enfin de « toute autre difficulté qui s'élèvera dans une de vos villes, on « se rendra dans l'endroit que l'Éternel aura choisi (pour siége « de la justice). On se présentera aux Cohenim de la tribu de « Lévi ou au juge qui existera à cette époque, on les consul- « tera, et ils résoudront la question locale. On se conformera « à la décision qui sera donnée (par les juges siégeant) à l'en- « droit choisi par Dieu, et on l'exécutera ponctuellement. On « se soumettra sans réserve à leur doctrine ainsi qu'à leurs « arrêts judiciaires, sans s'écarter de leurs instructions ni à « droite ni à gauche. Que si quelqu'un se permettait de ré- « sister audacieusement aux décisions du Cohen chargé du « service divin, ou à celles du juge, cet homme sera puni de « mort, et tu extirperas le mal du sein d'Israël (1). »

Voici le second passage : « C'est un prophète choisi dans « ton sein, du milieu de tes frères et semblable à toi, que « l'Éternel, ton Dieu, fera surgir pour toi ; vous lui devrez

(1) Deutér., XVII, 8-12.

« obéissance. Conformément à la demande que tu adressas à « l'Éternel, ton Dieu, le jour de la grande réunion au pied du « Horeb, lorsque tu disais : Je ne peux plus entendre la voix « de l'Éternel, mon Dieu, ni voir ces flammes incandescentes, « car j'en mourrais. Et l'Éternel me dit alors : J'approuve ces « paroles du peuple. Je leur susciterai désormais un prophète « comme toi, je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur « répétera tout ce que je lui ordonnerai. Et quiconque se re- « fusera d'adhérer à ce que le prophète proclamera en mon « nom encourra un châtiment divin. Quant au prophète qui « osera publier en mon nom une annonce que je ne lui ai pas « faite, ou bien qui se présentera comme l'envoyé de dieux « étrangers, il doit mourir (1). »

§ 2. *Explication du premier texte ; la tradition législative.*

Moïse avait parfaitement compris que la loi écrite, malgré la clarté de ses dispositions législatives, ne pouvait pas suffire à tous les cas possibles. Il ne pouvait pas ignorer qu'avec le temps, les vicissitudes et les modifications de l'ordre social devaient surgir des cas nouveaux, imprévus, difficiles à rattacher au texte écrit; qu'il fallait, par conséquent, constituer une autorité pour les résoudre. En législateur prévoyant, aidé de son génie organisateur, il songeait à asseoir cette autorité judiciaire sur des bases solides, et c'est sans doute dans ce dessein qu'il la confie à deux représentants, au *pontife* et au *juge*, afin de l'investir de la double garantie de la tradition et du savoir individuel : la première personnifiée dans le pontife, le dernier dans le juge. On ne saurait guère contester que, dans le principe, c'étaient les *Cohenim* qu'il pensait charger de la mission d'interpréter les lois, ainsi qu'il résulte de plusieurs passages du Pentateuque (2) ; mais il était trop clair-

(1) Deutér., XVIII, 15-20.
(2) Lévit., chap. 13; Deutér., XXIV, 8; XXXIII, 10.

voyant pour ne pas apercevoir le danger de conférer de pareils pouvoirs à une caste sacerdotale ; il était trop sage pour ne pas chercher à obvier aux inconvénients de l'esprit de caste, pour exposer la loi divine à être exploitée au profit d'un intérêt égoïste et d'une domination aristocratique. Convaincu que la tradition avait besoin, de temps en temps, d'être vivifiée et rajeunie par le courant salutaire de l'interprétation libre ; que, privée de ce souffle réconfortant, de cette brise rafraîchissante de la rénovation, elle finirait par subir le sort qui, dans l'ordre physique, est réservé aux eaux stagnantes lorsque, faute de courant, elles se corrompent et deviennent fétides, il devait prendre ses mesures pour mettre la loi à l'abri de ce péril. Mais, dira-t-on, pourquoi ne pas confier alors le dépôt et l'interprétation de la loi aux seuls juges, librement choisis au sein de tout Israël? Pour ne pas tomber dans un autre excès, pour ne pas priver la loi de cette force de cohésion que lui donne une tradition continue, pour ne pas briser le lien de solidarité qui unit les générations. Dépouiller la science sacrée de tout gage de stabilité, la livrer à tous les caprices comme à toute la mobilité de la raison individuelle, ne serait-ce pas aboutir par un autre chemin à la dissolution de l'ordre spirituel? Est-ce que l'histoire ne confirme pas la nécessité de cette alliance entre la tradition et la liberté? Est-ce qu'elle ne nous offre pas assez d'exemples de corps sacerdotaux finissant trop souvent par s'immobiliser dans un esprit de sacristie, ne voyant plus l'intérêt général qu'à travers l'intérêt particulier de leur *consorteria*, condamnant comme un crime tout mouvement et tout progrès? Est-ce qu'elle ne nous apprend pas, d'un autre côté, que l'absence ou le rejet de toute tradition normale, que la raison de chacun mise en opposition avec la raison collective et historique, que l'esprit d'innovation déclarant une guerre à outrance au génie de conservation, au principe de continuité, ne font qu'entasser décombres sur ruines? Autorité et liberté, hiérarchie et anarchie, tradition et rénovation, révélation et rationalisme, conservation et réforme, voilà l'éternelle antinomie, l'éternel problème que les générations et les siècles se

transmettent comme un mot d'ordre. Il a été posé, dans les temps anciens comme dans les temps modernes, à la société laïque comme à la société religieuse ; il est tout à la fois vieux comme le monde et jeune comme l'enfant sortant du sein de sa mère ; il a été, il est encore la cause de toutes les luttes qui troublent le repos des peuples, de tous les conflits qui surgissent dans la sphère des idées. Est-il donc étonnant que Moïse s'en soit préoccupé, qu'il ait cherché à pondérer la tradition par la liberté, la liberté par la tradition, au moyen de la création d'une double représentation religieuse, par l'institution du juge à côté du pontife, celui-ci membre d'un corps d'élite, d'une aristocratie de naissance et, par suite, imbu de l'esprit de conservation ; celui-là fils de ses œuvres, ne devant son élévation qu'au travail et au mérite, habile à faire entrer la tradition dans la voie du progrès ?

Cette conciliation, ou, pour mieux dire, cette juxtaposition de la tradition et de la liberté ne ressort pas seulement de la double institution des pontifes et des juges. Nous la retrouvons dans la suite du texte précité ; elle nous explique certaines contradictions que, sans elle, il ne serait pas facile de résoudre. En effet, d'un côté nous lisons : « Tu te présenteras au juge *qui existera de ton temps ;* » d'où l'on a tiré, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, le principe du souverain arbitrage du juge contemporain, c'est-à-dire la consécration de son appréciation individuelle ; de l'autre, nous remarquons les mots : « Tu ne t'écarteras de sa décision ni à droite ni à gauche, » injonction qui n'est guère en harmonie avec la nature imparfaite et faillible de l'interprétation personnelle, et qui ne se comprend qu'en tant que celle-ci repose sur le fond solide d'une tradition ininterrompue, émanant d'une autorité supernaturelle. Nous laisserons, du reste, à la tradition elle-même le soin de nous éclairer sur ces dispositions tant soit peu contradictoires. Il nous suffit de les mettre en rapport avec l'institution du pouvoir législatif, telle que Moïse l'avait conçue, où la tradition et la liberté devaient vivre côte à côte.

Nous ne pouvons passer outre sans nous arrêter un instant

devant la disposition finale de notre texte, laquelle punit de mort quiconque se montre rebelle aux décisions et arrêts du tribunal suprême. Elle témoigne d'abord du respect de la justice professé par Moïse, respect dont la tradition fait avec raison l'une des bases de la société (1), et qui nulle part n'a reçu une plus haute sanction que dans les principes du judaïsme : « La justice appartient à Dieu (2), » dit encore le législateur; « rendre bonne justice, c'est faire la besogue de Dieu et renouveler l'œuvre de la création (3), » répètent ses interprètes. Cependant cette sévérité semblerait excessive si elle n'était tempérée dans l'application. Il importe donc, afin de prévenir l'erreur et la fausse critique, d'enseigner aussitôt que cette disposition ne s'appliquait qu'à celui qui affichait la prétention d'élever décision contre décision, arrêt contre arrêt, mais non pas à l'homme qui se serait borné à attaquer théoriquement le jugement intervenu (4). Il n'y a aucune pénalité édictée contre ce fait émanant de la liberté d'interprétation. Il est clair que, réduite à ces proportions, la peine infligée au juge rebelle (זקן ממרא) n'est pas autre chose qu'une nouvelle et dernière confirmation de cette alliance de l'autorité avec la liberté que nous avons essayé de dégager du texte biblique. Ainsi donc, point de gêne, point d'entraves mises aux investigations de la raison individuelle; et celui que l'on appelle le juge rebelle n'est réellement coupable que du moment où il s'attaque à la constitution même du pouvoir judiciaire, l'une des bases de la société, et à cette autorité traditionnelle dont sont investis les organes de la loi, autorité qui se perpétue avec la loi elle-même à travers les générations.

Pour résumer en quelques mots les considérations qui précèdent, nous dirons que la tradition prend sa source dans le texte que nous venons de développer; qu'elle fut instituée simultanément avec les pouvoirs législatifs ; que Moïse la voulait, non pas absolue, théocratique, mais tempérée par le prin-

(1) Aboth, I, 18.
(2) Deutér., I, 17.
(3) Exode, XVIII, 13; cf. Raschi, *ibid.*
(4) Talmud, Synhédrin, 88.

cipe de la liberté d'interprétation qui émane de la raison individuelle ; que c'est le pontife qui représente plus spécialement la première, de même que la seconde s'incarne dans le juge. Que si l'on songe maintenant qu'on ne saurait guère se figurer un pouvoir traditionnel sans tradition, on arrive logiquement à ce résultat que Moïse, en encadrant les pouvoirs légaux dans une organisation si forte et si intelligente, devait laisser des instructions, certaines règles générales nécessaires à l'interprétation comme à l'élucidation des textes écrits. Quelles sont ces règles, quelle est la nature de ces instructions ? C'est sur quoi la loi écrite garde un silence absolu. A cet égard, nous sommes dans l'inconnu, réduit à de pures conjectures, que nous ne pouvons émettre qu'après avoir interrogé les organes proprement dits de la tradition.

§ 3. *Explication du second texte ; la tradition théologique.*

C'est ici le lieu de relever une erreur assez généralement répandue. Toutes les fois qu'il est question de tradition, on n'entend ordinairement que la tradition législative, connue aussi sous le nom de loi orale. Et, en effet, à s'en tenir au texte que nous venons d'étudier, il semblerait qu'il n'y en eût point d'autre. De quoi s'agit-il dans cette institution judiciaire du pontife et du juge ? Ils s'agit, d'après la plupart des commentateurs (1), des principales catégories de la loi pratique, du droit canonique et du droit civil. C'est bien là, on ne saurait le nier, qu'il fallait, eu égard à la marge considérable à laisser à l'imprévu, poser des règles, inventer des procédés au moyen desquels on pouvait rattacher les cas nouveaux aux anciens et les résoudre par la méthode d'induction et de déduction. Mais, en face de la tradition législative, existe-t-il des traces d'une tradition théologique, d'un organe continu du

(1) Talmud, Synhédrin ; Siphri, Raschi, Na'hmanide, Mizra'hi, sur le Deut., XVII, 8.

grand enseignement dogmatique et moral? C'est ce qu'il importe d'examiner.

Est-il à présumer, demanderons-nous tout d'abord, que Moïse ne pressentait ni ne préparait l'avenir qu'en ce qui concerne les procès, les affaires litigieuses, les cas de pureté et d'impureté, les lois rituelles et cérémonielles? Faut-il croire à l'absence de sa part de toute préoccupation et de toute sollicitude vis-à-vis le sort des principes fondamentaux, la fixation, la rectification et la diffusion des grandes vérités de la religion et de la morale? Faut-il supposer qu'en cette grave matière toute tradition fait défaut, que tout un chacun doit s'en rapporter à lui-même, à son savoir, à sa raison, à ses recherches propres, ainsi que semble le prétendre l'un de nos théologiens les plus autorisés (1)? Est-il admissible que le divin législateur, si prévoyant pour tout ce qui a trait au culte et à la loi pratiques, ait abandonné cette partie essentielle de la religion, la direction de la foi publique et privée, à toutes les fluctuations des âges et des personnes? Nous voulons bien, comme le démontre suffisamment le théologien précité (2), que tout le monde médite et réfléchisse sur les devoirs internes, sur les rapports de l'homme avec Dieu, puisque Moïse le dit lui-même dans les termes les moins équivoques : « Écoute, observe, sache, repasse dans ton cœur, apprends et enseigne (3). » Voilà les expressions dont il se sert pour nous inculquer l'amour et la crainte de Dieu. Il n'entend pas, nous le reconnaissons encore, qu'en pareille matière on s'en repose sur la foi collective, sachant bien que la méditation et la réflexion sont les forces vitales du culte intérieur. Mais ne faut-il pas un guide, un phare constamment allumé sur le chemin de la spéculation où les déviations et même les égarements ne sont certes pas moins à craindre que sur la voie plus solide du culte extérieur? Évidemment les phénomènes de la religion du cœur, les cas

(1) Ba'hya, Devoirs du cœur, préface générale; cf. notre Introduction générale, p. 198.

(2) *Ibid.*, *l. c.*

(3) Deutér., *passim*.

nouveaux et les faits imprévus qui se passent dans le domaine de la conscience, les conflits qui surgissent dans la sphère théologique, ne le cèdent ni en nombre ni surtout en gravité à ceux de l'adoration officielle. Prétendrait-on que l'alliance de l'autorité avec la liberté, de la tradition avec l'initiative personnelle, bonne pour celle-ci, ne vaut rien pour celle-là? Contesterait-on pour la théologie la nécessité ou l'utilité de la tradition, expression de la stabilité, pour accompagner la spéculation, œuvre de mobilité? Il est constant qu'en théorie comme en pratique on atteint rarement le but en marchant à l'aventure; on ne viole pas impunément l'alliance de la tradition avec le progrès, on ne supprime pas sans danger un des plus solides rouages du mécanisme de la perfectibilité. Ce qui milite encore en faveur d'une tradition théologique, c'est que l'œuvre de Moïse ne se compose pas uniquement de lois pratiques. Nous l'avons dit bien souvent, et nous ne saurions trop le répéter : au-dessus de ces prescriptions nombreuses et minutieuses, il y a les principes, notamment ceux du monothéisme, de l'amour et de la crainte de Dieu fréquemment invoqués dans le Deutéronome. Le législateur ne pouvait raisonnablement les abandonner à la direction de chacun; il devait faire pour ceux-ci ce qu'il avait fait pour celles-là, c'est-à-dire instituer une autorité traditionnelle en matière de dogme non moins qu'à l'égard des lois civiles et de culte.

Mais où sont les vestiges de cette tradition théologique? Nous les trouvons dans le second texte susvisé, dans celui qui proclame la continuité du prophétisme : il n'est guère moins explicite par rapport à la tradition théologique que ne l'est le premier texte vis-à-vis la tradition canonique. Il y a là un parallèle assez évident entre le pontife et le juge d'un côté, et le prophète de l'autre. Que nous apprend ce passage? Il exprime l'assurance qu'Israël ne sera jamais privé de prophètes semblables à Moïse, c'est-à-dire comme lui chargés de communiquer aux hommes les volontés divines. Le prophète aura droit à l'obéissance du peuple, au même titre que le juge; comme le juge rebelle aussi, le faux prophète se targuant d'une mis-

sion qu'il n'a pas, ou bien attaquant les bases fondamentales du mosaïsme, telles que l'unité de Dieu et la souveraineté de la loi morale, sera puni de mort. On ne peut donc contester une certaine analogie entre les dispositions réciproques de l'institution législative et de l'institution prophétique. Ici, toutefois, une question vient se poser d'elle-même : si le Cohen et le juge, demandera-t-on, sont chargés de tout ce qui concerne la loi civile et canonique, si ce sont eux qui se prononcent sur les litiges, les conflits, sur tous les cas douteux du droit social et religieux, en quoi consiste alors la mission divine du prophète? quelle est cette *parole* que Dieu mettra dans sa bouche? Eh bien, la tâche dévolue au prophète embrassera justement tout ce qui ne tombe pas sous l'interprétation légale. Et quel en sera dès lors l'objet? Le haut enseignement moral et religieux, la direction des croyances, la restauration de la piété publique et privée, la correction des déviations des principes, le retour du peuple de Dieu dans les voies de la pureté, de la sainteté, la revendication des grandes et éternelles vérités qui, grâce à leur nature toute spirituelle, ne passent pas sous le niveau législatif. Ces attributions, qui distinguent nettement l'institution du prophète de celle du juge, nous expliqueront peut-être une différence sensible relativement à la pénalité dont ils sont frappés ; tandis que la désobéissance au juge est passible d'une peine matérielle, l'opposition faite au prophète ne tombe sous aucune juridiction légale : c'est Dieu qui se charge d'en demander compte (1). Or, s'il s'agissait de violation de dispositions législatives, pourquoi n'y aurait-il pas verdict des juges et châtiment matériel? Il s'agit donc évidemment de faits qui ne tombent pas sous la puissance juridique. Notez encore qu'il est taxé de faux prophète, celui qui oserait dire quelque chose de contraire à la volonté de Dieu, ou qui parlerait au nom d'autres dieux (2), c'est-à-dire qui s'en prendrait, non pas à telle ou telle loi positive, mais aux bases, aux principes de la religion.

(1) Deutér., XVIII, 19.

(2) *Ibid.*, v 20.

Et l'histoire ne confirme-t-elle pas en tous points ce caractère que nous assignons à l'institution prophétique ? C'est ce qu'il est facile de vérifier. Sauf de très-rares exceptions et à part les recommandations relatives à l'observation du sabbath, justifiées par la connexion étroite de cette commémoration avec le dogme de la création, l'enseignement des prophètes ne porte jamais sur les cas particuliers du droit mosaïque. Ainsi que nous l'avons exposé (1), il porte sur l'observation des lois éternelles de la justice et de la charité, codifiées par aucun législateur, justiciables de Dieu seul et de notre conscience ; il révèle la vérité sur Dieu et sur ses attributs ; il nous fait voir en Dieu la cause universelle, intelligente et libre, de la Genèse ; il met en lumière le gouvernement providentiel, la providence spéciale, la pensée humanitaire, la fraternité des peuples, leur unification dans un seul et même cri d'adoration. Quelle différence entre cette tâche et celle du légiste et du casuiste !

Nous ne sommes pas d'ailleurs réduit à de vagues appréciations. Ce qui nous démontre d'une manière irréfragable qu'il existe une sorte de *dualisme* entre le Cohen, organe de la loi, et le prophète, éloquent interprète de la volonté divine, ce sont les traces qu'il a laissées sur son passage, c'est l'antagonisme qu'il accuse, c'est la lutte, tantôt sourde, tantôt ouverte, qui s'établit entre ces deux représentants du pouvoir religieux. Vous pouvez la suivre dans tout son parcours, à travers les péripéties des destinées nationales. Vous la voyez commencer avec Samuel, qui élève le prophétisme sur les ruines de la maison pontificale d'Élie (2) ; vous la voyez se continuer, devenir un duel à mort entre le prophète Élie et les prêtres de Baal (3), puis se transformer, se changer en lutte d'influence morale aux derniers jours de la nationalité politique. Vous pouvez entendre le prophète reprocher au Cohen sa simonie (4), son sensualisme (5), son hypocrisie (6), sa complicité

(1) Voy. septième dogme, chap. 1er, § 4.
(2) I Samuel, chap. 3.
(3) I Rois, chap. 18.
(4) Jérémie, XXIII, 11.
(5) Isaïe, XXVIII, 7.
(6) Malachie, I 6.

avec les faux prophètes (1). Que si parfois on confond dans la même proscription le Cohen et le Nabi, c'est encore pour des motifs différents ; tandis que l'on impute au premier la désorganisation de la justice et la profanation du culte, on reproche au dernier de promettre la paix et la sécurité à un peuple corrompu (2), de rassurer les violateurs de la morale contre la ruine imminente (3), de décourager le juste en encourageant le méchant dans sa mauvaise conduite (4). Il en ressort clair comme le jour que le juge et le prophète ne suivaient pas la même voie ; ils n'avaient ni les mêmes obligations ni la même mission à remplir auprès des fidèles. Au premier, l'interprétation de la loi et de toutes ses dispositions positives, l'intégrité du culte extérieur, des rites et des cérémonies ; au dernier, la sauve-garde de la morale générale et la surveillance des intérêts spirituels ; à celui-là, le gouvernement des corps, le contrôle des actes tombant sous la loi ; à celui-ci, la direction des âmes et des consciences, le salut du culte intérieur dans ses rapports avec la vie réelle. Et ce dualisme subsiste jusqu'à la chute de la royauté, jusqu'à l'expiration du premier cycle. C'est alors que les deux courants, mêlant leurs eaux, vont former le vaste et puissant fleuve de la loi orale.

Est-il maintenant à supposer qu'en instituant le prophétisme à côté du pontificat, et pour lui faire contre-poids, Moïse ait négligé d'en assurer l'autorité par des règles, par des principes de conduite et d'action qui constituent cette tradition théologique, faisant pendant à la tradition législative ?

Mais si le fait se présente à nous avec toute l'autorité que peut donner la double épreuve de la raison alliée à l'histoire, cette certitude nous fait défaut dès qu'il s'agit de découvrir les éléments précis de cette tradition. Nous ne pouvons que répéter l'observation faite à propos de la tradition législative, à savoir que l'Écriture n'a pas jugé à propos de nous en donner une indication suffisante. Tout au plus pourrions-nous trouver une

(1) Jérémie, V, 31.
(2) Ézéchiel, XIII, 10 et 16.
(3) Jérémie, XXIII, 16 et suiv.
(4) Ézéchiel, XIII, 22,

allusion à cette réalité dans le fait de l'imposition des mains dont est accompagnée la transmission des pouvoirs de Moïse à Josué ; la Bible revient à trois reprises sur cette cérémonie (1), et la dernière fois elle s'exprime en ces termes : « Josué était rempli de l'esprit de sagesse, parce que Moïse avait posé les mains sur lui. » Cette sagesse du successeur de Moïse, annoncée comme la conséquence de l'imposition des mains du maître, ne dénote-t-elle pas l'investiture spirituelle dont cette manifestation ne serait que le symbole ? N'est-on pas fondé d'y reconnaître le signe de la transmission des saintes et grandes traditions plus encore que celle du pouvoir gouvernemental ? En tout cas, cette manière de voir est conforme à tout ce que l'on a écrit sur les rapports du maître avec le disciple (2). Reconnaissons, du reste, que pour arriver à des idées plus fixes, à des données plus satisfaisantes sur la tradition, législative ou théologique, il est essentiel d'interroger ses organes propres et les livres animés de son esprit.

CHAPITRE III. — De la Tradition, d'après ses organes propres.

§ 1er. *Des origines de la tradition ; les textes.*

Les organes directs de la tradition, les représentants du second cycle, mais surtout les docteurs des deux Talmud et du Midrasch, ont, entre autres mérites, celui d'affirmer en termes clairs et nets la haute, nous devrions dire la divine, origine de la loi orale. La tradition qu'ils enseignent, qu'ils invoquent sans cesse, et qui devient de jour en jour plus puissante sur les esprits comme sur les habitudes, ils la font remonter en

(1) Nombres, XXVII, 18 et 22 ; Deutér., XXXIV, 9.

(2) Exode, XXXIII, 11 ; Bemidbar Rabba, sect, 21 ; Talmud, Themoura, 15.

droite ligne jusqu'à Moïse. Quelques-uns remontent plus haut encore la chaîne des temps, franchissent l'époque du législateur et ne s'arrêtent qu'au père des croyants. Au point de vue de cette doctrine, il n'y aurait, à vrai dire, qu'une loi unique, en partie écrite, en partie transmise oralement d'un chef à l'autre, d'une génération à l'autre, et formant ce que l'on appelle la chaîne de la tradition, qui se perpétue jusqu'à la clôture du Talmud babylonien (1).

Il importe de citer les textes où cette doctrine se trouve formulée; ce n'est qu'en les étudiant et en se pénétrant de leur véritable esprit que l'on peut espérer saisir la pensée sous l'expression. Sans suivre ici la marche historique, que l'on ne saurait faire cadrer avec des textes isolés, disséminés dans le Talmud et n'offrant entre eux aucun rapport de filiation, il est à constater que le premier en date, la proposition en quelque sorte axiomatique, c'est la Mischna préliminaire du traité d'Aboth: « Moïse reçut la loi du Sinaï, la transmit à Josué, qui « la transmit aux anciens, qui la communiquèrent aux pro- « phètes, qui la firent passer aux hommes de la grande Syna- « gogue (2). » Celle qui mérite d'être citée ensuite, tant pour l'étendue de sa signification que pour l'autorité dont elle jouit dans le monde traditionnel, c'est la suivante: « De même que « les dispositions concernant l'année sabbathique furent édic- « tées sur le Sinaï, de même toutes les prescriptions religieuses, « dans leur ensemble comme dans leurs plus minutieux détails, « y compris leurs déductions et inductions, furent enseignées « à Moïse sur le Sinaï (3). »

« Sur les tables de la loi, écrites du doigt de Dieu, se trou- « vaient toutes les paroles que l'Éternel vous avait dites sur la « montagne, au milieu des flammes, le jour de la grande as- « semblée. Que veut dire ici l'expression : toutes les paroles? « Cela signifie que Dieu communiqua à Moïse tout ce qui, dans

(1) Maïmonide, Yad ha-Zaka, préface; *ibid.*, comment. à la Mischna, préface.

(2) Aboth, I, 1.

(3) Lévit., XXV, 1; Beraïtha du Thorath Cohanim, citée par Raschi et tous les commentateurs.

« le courant des siècles, pourra être édifié sur les éternels fon-
« dements du texte biblique, jusqu'aux moindres élucubrations
« d'un élève en théologie (1). »

« Je te donnerai, dit Dieu à Moïse le lendemain de la révé-
« lation sinaïque, les tables de pierre, la Thora, le code que
« j'ai écrit, pour que tu puisses les enseigner : » « Les *tables*,
« c'est le Décalogue ; la *Thora*, c'est le livre de la loi ; les *com-*
« *mandements*, c'est la Mischna ; que j'ai *écrits*, ce sont les pro-
« phètes et les hagiographes ; pour les *enseigner*, c'est la loi
« orale. Ainsi toute la loi, écrite et orale, fut donnée à Moïse
« sur le Sinaï (2). »

« Écris-toi ces paroles (dit Dieu à Moïse après le pardon de
« la séduction du veau d'or), car c'est par ces paroles que je
« contracte alliance avec toi et avec Israël. » « Ceci nous ap-
« prend qu'il est une loi écrite et une loi orale, et qu'il n'est
« pas plus permis de mettre la loi orale par écrit qu'il ne l'est
« d'enseigner oralement la loi écrite. De plus, ajoute un doc-
« teur, la véritable alliance de Dieu avec Israël est fondée sur
« la loi orale (3). »

« Nous trouvons que notre père Abraham observa toute la
« loi avant qu'elle fût promulguée, puisque l'Écriture lui rend
« ce témoignage : « Abraham a obéi à ma voix, observé mes
« observances, mes prescriptions, mes ordonnances et mes
« lois (4). »

Ailleurs il est dit dans le même sens : « Abraham pratiquait
« non-seulement tout ce qui est contenu dans la loi écrite, mais
« encore toute la loi orale, jusqu'à la mesure purement rabbi-
« nique du *Eroub Tabschilin ;* car il est dit : « Il observa mes
« *Thoroth*, au pluriel, indiquant la réunion de la loi écrite et
« de la loi orale (5). »

A prendre ces textes, que nous pourrions multiplier dans

(1) Deutér., IX, 10 ; Talmud, Meguilla, 19 ; Vaïkra Rabba, sect. 22 ; Midrasch Hazitha.

(2) Exode, XXIV, 12 ; Talmud, Berachoth, 5.

(3) Exode, XXXIV, 27 ; Talmud, Guittin, 60.

(4) Kidouschin, chap. 4, Mischna finale.

(5) Talmud, Yôma, 28.
ואפילו ערב תבשילין

leur sens littéral, ils contiennent la doctrine orthodoxe pure, celle qui a si longtemps tenu le sceptre, par rapport à l'origine de la tradition. C'est d'abord la loi orale mise sur la même ligne que la loi écrite, c'est la divinité de celle-ci s'insinuant dans celle-là ; c'est la Halacha avec ses immenses ramifications placées au niveau des tables écrites du doigt de Dieu. Et comme la logique ne sait pas s'arrêter sur la pente des déductions, comme elle les poursuit jusqu'à leur dernière conséquence avec une inflexible rigueur, c'est bientôt quelque chose de plus. On ne tarde pas à trouver cette *parité* entre les deux lois insuffisante pour la gloire de la seconde, dont on ne se gêne pas de proclamer hautement la *supériorité*. Déjà cette tendance se trahit dans la cinquième citation susvisée, où l'on dit que l'alliance de Dieu avec Israël est principalement fondée sur la loi orale. Nous allons cependant produire deux autres passages qui la mettent mieux en évidence, l'un se présentant sous le haut patronage de la Mischna, l'autre prenant cette forme exégétique, si chère à la Guemara : « Les manquements contre la loi orale sont « plus répréhensibles que ceux qui pèchent contre la loi écrite. « Soutenir, par exemple, que les Thephilin ne constituent pas « un commandement de la Thora, n'entraîne pour le délinquant « aucune pénalité (par le motif, disent les commentateurs, que « l'on ne punit pas celui qui nie l'évidence) ; mais affirmer, « contrairement aux déductions de la loi orale, que les Thephilin doivent se composer de cinq cases au lieu de quatre, « c'est encourir une punition certaine (1). »

Voici l'autre passage, qui pousse le principe jusqu'à ses conséquences extrêmes : « Mon fils, dit l'Ecclésiaste, garde-toi de « faire des livres interminables (2). » Que veut-il dire? Ceci : « Mon fils, sois plus attentif, plus respectueux pour les enseignements de la tradition (grâce à un jeu de mot qui métamorphose *Sepharim* (livres) en sophrim (scribes) (3) que pour « ceux de l'Écriture sainte. Mais pourquoi ? parce que la loi

(1) Synhédrin, 11; Mischna, 3.

(2) Ecclés., XII, 12.

(3) סְפָרִים , סוֹפְרִים

« écrite vous offre un grand nombre de commandements dont « la transgression n'entraîne qu'une peine légère; au lieu que « la moindre contravention aux paroles de nos sages mérite la « mort. Mais alors, pourquoi ne pas mettre la loi orale par « écrit? Parce que c'eût été nous imposer une tâche intermi- « nable et par trop pénible (1). »

§ 2. *Du véritable esprit de ces textes.*

Au bout de ces citations significatives vient se poser tout naturellement le point d'interrogation suivant : Faut-il réellement les prendre à la lettre, faut-il croire que la loi orale tout entière, telle que l'ont faite les discussions séculaires des pères et docteurs de la Synagogue, telle qu'elle est arrivée jusqu'à nous, émane directement de Moïse, absolument comme Minerve sortant tout armée du front de Jupiter? Faut-il prendre l'ensemble des monuments de la tradition « Mischna, Guemara, Midrasch, Agada, Halacha, » comme autant de pierres angulaires de l'édifice sinaïque, auxquelles il n'est permis de toucher sous peine du crime de lèse-majesté divine? Ne serait-il pas plus raisonnable de découvrir, sous cette expression répétée, l'exagération du principe traditionnel, derrière cette forme prétentieuse, le désir, la préoccupation constante d'en fortifier l'autorité en le plaçant tout entier sous ce divin patronage, la pensée d'en garantir la force et la durée contre les attaques auxquelles ne sauraient échapper les œuvres humaines, en étendant à son profit le bénéfice de la divinité de la loi? Certes il serait téméraire de trancher légèrement des questions aussi redoutables. Mais nous croyons ne pas trop nous avancer en soutenant que les présomptions sont en faveur de la seconde hypothèse; nous n'avons qu'à produire les explications que l'étude de quelques-uns de nos textes précités a suggérées à des commentateurs des plus autorisés. Voici, en effet, l'interprétation du

(1) Talmud, Eroubin, 21.

troisième texte ci-dessus : « Comme c'était la volonté de Dieu « que nous ne nous écartions jamais des instructions qui nous « sont données par les interprètes de la loi, que nous nous sou- « mettions sans réserve aux ordonnances de nos juges et de nos « sages de tous les temps, que nous les acceptions comme « autant de saints arrêts, qu'enfin nous procédions à l'accom- « plissement des pratiques purement rabbiniques par l'invo- « cation de son saint nom, comme pour les lois divines propre- « ment dites, Dieu devait composer et rédiger la Thora de « façon à y faire entrer substantiellement toutes les mesures « additionnelles qui, dans la succession des temps, seront réa- « lisées par l'autorité religieuse. Et c'est vraiment quelque « chose de miraculeux que de voir toutes ces innovations, élu- « cubrations et déductions de nos sages si facilement, si mer- « veilleusement s'adapter, au moyen de la dialectique rabbi- « nique, à une phrase, à un mot, à une lettre de l'Écri- « ture (1) ! » Profonde et saine exégèse, qui sait réduire à de justes proportions les hyperboles du langage rabbinique, qui fait le départ entre Moïse et les organes directs de la loi orale dans l'édification de la tradition ! A Moïse l'idée première, le principe fondamental ; à ses continuateurs, depuis Josué jusqu'au dernier disciple des temps modernes, l'œuvre de développement et d'amplification. Ce qu'il importe de remarquer encore, c'est que, ainsi comprise, la tradition est éternelle, ne s'arrêtant jamais, ne cessant de résider dans le corps des docteurs de la loi, aussi vivace de nos jours qu'elle le fut au moment où Moïse la confiait à son disciple. Et c'est ainsi que l'esprit de Dieu ne quitte jamais le sein d'Israël. Voici encore les paroles d'un autre théologien à propos du dernier passage cité : « Est-il possible, demande-t-il, de prendre à la lettre cette « affirmation qui impute à Abraham l'observation du *Eroub* « *Tabschilin*, qui oblige de préparer la nourriture du sabbath « avant la fête.... lorsqu'il n'y avait pas encore de fêtes insti- « tuées ? Cela signifie donc purement et simplement qu'Abra-

(1) Lehem Schlomo, p. 34 ; commentaire du texte précité.

« ham se montrait scrupuleux observateur de la loi religieuse « et morale, comme s'il la connaissait déjà dans ses moindres « détails (1). »

On est, par conséquent, quelque peu fondé à soutenir que les autres passages que nous avons transcrits offrent un sens analogue qu'il s'agit de substituer au sens littéral. Il faut les saisir dans leur esprit, dans leur tendance commune, qui consiste à fortifier la tradition par ces attaches immatérielles qui l'unissent à l'Écriture, à montrer, à rendre visible et tangible le fil sacré qui se déroule à travers les générations, ramenant tout à la révélation du Sinaï et faisant tout découler d'elle.

Cette leçon ressort, du reste, des entrailles mêmes de la tradition ; elle est incrustée, si l'on peut ainsi dire, dans une de ces profondes légendes dont le Talmud a pour habitude de faire le réceptacle de ses plus graves enseignements ; il s'agit de la mission remplie par le célèbre R. Akiba : — « Quand « Moïse monta au ciel, y est-il dit, pour prendre réception des « tables de la loi, il trouve Dieu qui mettait des couronnes aux « caractères de la Thora. « Que signifie, demande Moïse, ce « couronnement des simples lettres ? C'est que, lui répond le « Seigneur, à la suite d'une longue séric de générations, il « surgira un homme, nommé Akiba Ben Yoseph, lequel, de « chaque jambage de la lettre écrite, saura tirer des monceaux « de Halachoth. Puis-je le voir ? demande Moïse. Recule en « arrière, lui est-il répondu, et tu vas le voir. » Moïse recule de « plusieurs lignes, voit et entend l'illustre docteur, mais sans « le comprendre. Il en est tout attristé, lorsqu'il entend l'un « des disciples dire au maître : — « Rabbi, d'où vient cette as- « sertion ? C'est une Halacha révélée à Moïse sur le Sinaï, ex- « plique ce dernier. » A ces dernières paroles, Moïse reprit sa « sérénité (2). »

Pour peu que l'on se rende compte du grand rôle joué par Rabbi Akiba dans l'extension donnée à la Halacha, de la nou-

(1) Rêmag, des fondements de la religion, p. 110 ; cf. Na'hmanide, commentaire à la Thora, Genèse, XXVI, 5.

(2) Talmud, Menahoth, 28.

velle impulsion qu'il sut imprimer à la science interprétative de l'Écriture, de l'immense savoir et de la logique qu'il mit au service de sa méthode, de la puissance et de la finesse de sa dialectique, de l'influence prépondérante que ce système exerça sur les dernières générations talmudiques (1), on se trouve sur la voie pour déchiffrer cette énigme. La légende semble porter un jugement et sur R. Akiba lui-même et sur l'école dont il est le plus brillant représéntant, cette école qui donne sa forme définitive à la tradition. Quelle est la base de la nouvelle méthode, de l'enseignement talmudique, pris dans son acception générale? C'est ce principe que rien n'est superflu dans l'Écriture, expression de la révélation divine; que chaque mot, chaque particule et chaque lettre y sont l'indication d'un fait religieux; qu'il n'en est pas de la langue sainte comme des autres idiomes; qu'il ne faut y chercher ni idiotismes, ni euphémismes; que tout, au contraire, y a sa raison d'être; que toute répétition, toute lettre servile, et jusqu'aux points-voyelles, correspondent à une disposition législative. Puis, en disant que Moïse écoutait sans comprendre, la légende tient peut-être à nous signaler en termes couverts, comme il convient dans une question de cette importance, les inconvénients de la méthode de R. Akiba, laquelle, poussée au-delà des limites raisonnables, finit par substituer les arguties et les raffinements d'une dialectique subtile à la noble simplicité de l'enseignement primitif. Et si Moïse se rassure enfin en entendant invoquer son nom et son autorité par le terme, « *halacha lemosché Missinaï*, » cela ne voudrait-il pas dire qu'après tout l'argumentation rabbinique, malgré ses excès et les abus de sa logique, n'a d'autre but que d'unir par des attaches solides, quasi matérielles, la loi orale à la loi écrite, la tradition au mosaïsme pur, c'est-à-dire enfin que Moïse reste le générateur de toute la loi, de tout le mouvement religieux, et que la tradition, loin de prétendre à une gloire propre, n'ambitionne d'autre honneur que celui d'être l'humble et fidèle servante de la Thora?

(1) Talmud, *passim*. Cf. Frankel, דרכי המשנה; Graetz, *Histoire des Hébreux*, IVe partie.

Oui c'est l'honneur et aussi la gloire de la tradition de n'avoir jamais eu d'autres visées que de cultiver et de féconder par un labeur continuel les chants sacrés de la loi écrite, de ne se proposer d'autre but que la découverte de ses trésors inépuisables, d'avoir réussi à tirer tout de la Bible, « religion, morale, théodicée, culte, rituel, règles de conduite, rapports sociaux, obligations individuelles. » Qu'importent certaines exagérations, telles que l'abus de la discussion, la subtilité des démonstrations, la faiblesse de mainte déduction, auxquelles on ne saurait d'ailleurs contester l'avantage d'avoir alimenté les sources de la vie intellectuelle, éclairé et consolé tout à la fois le peuple pendant les plus cruelles tourmentes (1)? C'est dans son principe qu'il faut juger et apprécier la loi orale, dans cette pensée sublime de faire de la parole de Dieu le centre de l'activité temporelle et intellectuelle, le foyer dont le feu rejaillit sur tous les côtés comme sur tous les moments de la vie, le guide de l'esprit et du cœur, le régulateur de la spéculation et de l'action, et dans la noble tentative de mettre constamment l'œuvre sous le regard de Dieu, en face de sa volonté formellement exprimée. A ce point de vue, mais à ce point de vue seul, la loi orale est *de droit divin*, la continuation de la loi écrite, poursuivant le même but, conduisant au même résultat, à la formation et à l'organisation d'un peuple de Dieu.

A quoi aboutissent finalement les considérations qui précèdent? que résulte-t-il de l'examen consciencieux des textes que nous venons de passer au crible spirituel? Ne semblerait-il pas en résulter que la tradition, stable dans son principe, divine dans son origine, devient mobile et essentiellement *humaine* dans ses applications? C'est cette mobilité ou, pour mieux dire, cette progression qui fait sa force. Supposez-la un instant, non pas seulement dessinée dans ses lignes générales, mais faite de toutes pièces par Moïse, comme le prétendent ceux qui, sans tenir compte de la phraséologie talmudique, des formes grossissantes, hyperboliques, qu'elle affecte, prennent à la lettre

(1) Voy. notre Introduction générale, p. 114-118.

tous les textes allégués ; nous doutons fort que, dans cette hypothèse, elle eût enfanté ce mouvement, aussi grandiose par l'étendue que par la durée, qui se prolonge à travers la série des siècles et s'étend comme un immense réseau sur le judaïsme, dispersé aux quatre coins du monde.

La marche progressive de la tradition n'est rien moins d'ailleurs que conjecturale ; elle éclate à toutes les pages de ses livres monumentaux; elle se manifeste dans un double fait qu'il est aussi impossible de nier que la réalité historique elle-même. Et quel est ce double fait? le développement graduel de la discussion et les modifications successives apportées à la méthode dialectique. Sous le premier rapport, on peut suivre du regard le chemin fait par la controverse doctrinale, qui, nulle au début du cycle traditionnel, réduite à un seul cas lors de la première période (1), à trois ou quatre sous les *duumvir* Chamaï et Hillel (2), à des points peu nombreux encore sous leurs successeurs immédiats, prend ensuite toutes les proportions d'un schisme, pour nous servir de l'expression textuelle employée à ce sujet (3), et finit par envahir toutes les avenues des écoles religieuses. Quant aux modifications introduites dans le système exégétique qui porte sur ses épaules d'Atlas le gigantesque édifice de la loi orale, elles ne sont pas plus contestables, elles trahissent l'effort continu du travail de l'esprit. Nous ignorons ce qu'était ce système avant Hillel ; mais nous savons qu'il est le premier à en régler l'exercice, en en fixant les points au nombre de sept (4), qui deviennent ensuite les treize points de R. Ischmael (5), lesquels deviennent à leur tour les trente-deux points de R. Yossé le Galiléen, auxquels il convient d'ajouter encore d'autres formules, disséminées dans le Talmud, où elles s'incorporent dans le texte même de la controverse (6). N'est-on pas en quelque sorte forcé de reconnaître dans ce développement parallèle de la controverse, et dans la méthode qui lui sert d'instrument, les signes de la croissance continue? Ne

(1) 'Haguiha, chap. 2 ; Mischna, 2.
(2) Edouioth, chap. 1.
(3) Talmud, Synhédrin, 88.
(4) Aboth de Rabbi Nathan, chap. 37.
(5) Boraïtha de R. Ischmael, Siphra.
(6) Voy. Halichoth Olam, p. 115 et 173.

voyez-vous pas cette source qui, semblable à celle qui jaillit du fond du sanctuaire (1), ne fournit d'abord qu'un mince filet, puis grossit dans sa marche, et, grâce aux affluents qu'elle reçoit de droite et de gauche, devient un grand fleuve dont on ne distingue plus les rives ?

Maïmonide lui-même, malgré sa prétention d'ériger en dogme la divinité de toute la loi orale (2), n'a pu s'empêcher de faire du Talmud cinq parts bien tranchées, dont il n'attribue à Moïse personnellement que les deux premières, savoir : 1° les lois de tradition pure, dégagées de toute discussion, et que la loi orale a soin de nous signaler ; 2° le très-petit nombre de dispositions connues sous le nom de *Halacha Lemosché Missinaï* (3).

Mais, encore un coup, au-dessus de cette œuvre mouvementée et de l'activité de la tradition livrée à elle-même vient se poser le principe de la loi orale, formulé par Moïse dans des textes précis, consistant à faire concorder la loi avec les nécessités, avec les révolutions des époques et des situations.

A la suite de ces témoignages aussi nombreux que directs, que nous avons invoqués à l'appui de la théorie qui vient d'être développée, on pourrait définir la tradition un long, un éternel commentaire de l'Écriture, avec laquelle elle se confond par l'unité d'origine aussi bien que par la nécessité d'enseigner, d'expliquer et de vulgariser la religion, tout en conservant son caractère, son originalité, ses allures propres, ainsi que ses éléments d'activité et de progrès.

§ 3. *La tradition théologique confirmée par la doctrine talmudique.*

En étudiant les textes du Pentateuque qui servent de base à la tradition, nous avons appelé l'attention sur le double courant

(1) Ézéchiel, XLVII, 2.
(2) Voy. sa formule au commencement de ce dogme.
(3) Maïmonide, commentaire à la Mischna, préface générale.

qui s'y manifeste, selon qu'il dérive du pontife ou du prophète, législatif et canonique chez le premier, théologique chez le dernier. Il importe de savoir si notre assertion est confirmée par le témoignage de la loi orale, si cette tradition dogmatique que nous avons pris à tâche de ressusciter, n'est pas une chimère, un fait illusoire. Or, le doute n'est plus possible quand on connaît l'application historique faite par le Talmud du texte relatif à l'institution prophétique. Voici comment il s'exprime à cet égard : « Vous écouterez le prophète que Dieu vous fera surgir du sein de vos frères, est-il dit (1) : vous l'écouterez quand même il vous ordonnerait la suspension temporaire d'une loi religieuse, ainsi que le fit Élie sur le mont Carmel (2). » On ne saurait mieux dire ni choisir un exemple plus décisif en faveur de la tradition théologique. Qu'est-ce qu'Élie vint faire sur le mont Carmel ? Quel était le but de cette manifestation, l'une des plus éclatantes du gouvernement pratique ? Venait-il y enseigner les lois et les prescriptions rituelles ? Mais, au contraire, il les violait, en offrant un sacrifice au dehors du sanctuaire, sur un haut lieu non consacré. Et, notez-le bien, la tradition approuve cette transgression légale. Pourquoi ? Parce qu'il venait accomplir quelque chose de plus important, attaquant de front le polythéisme dans la personne de ses coryphées, restituant le monothéisme dans sa pureté et son intégrité, secouant la torpeur d'un peuple sans foi et sans énergie, remuant la fibre nationale, provoquant une de ces professions de foi solennelles dont l'histoire sainte ne nous offre que de rares exemples. Nous avons donc ici la tradition théologique, non-seulement fortement accusée en face de la tradition législative, mais la dominant, lui imposant sa suprématie publiquement, en présence de tout Israël réuni autour du prophète.

Bien que cette démonstration soit péremptoire, de nature à se passer de tout renfort, nous citerons encore la Mischna préliminaire d'Aboth, que nous avons invoquée déjà en faveur de la tradition en général. C'est un de ces textes-principes dont on

(1) Deutér., XVIII, 15. (2) Talmud, Yébamoth, 90.

ne parvient pas facilement à sonder les profondeurs. Il s'exprime ainsi : « Moïse reçut la loi du Sinaï, la transmit à Josué, qui la communiqua aux anciens, qui la confièrent aux prophètes, qui la firent passer aux hommes de la grande synagogue (1). » Autant de scoliastes, autant d'opinions sur le rapport de ce préambule avec le fond du traité, où il n'est guère question de loi orale ou de tradition. A notre avis, l'explication la plus rationnelle, c'est celle du principal commentateur de la Mischna, de Bertisnora, dont nous allons reproduire les termes : « Le livre d'Aboth s'occupe principalement de « maximes, de préceptes de morale et de sagesse, et l'on sait « qu'il ne manque pas de livres profanes qui traitent les ques- « tions morales et sociales. En quoi donc notre traité diffère- « t-il de tous les autres *sui generis ?* Il en diffère par ce point « essentiel qu'il procède du *Sinaï*, c'est-à-dire qu'il jaillit de « la source de la révélation, qu'il fait partie intégrante de la « véridique tradition, sans être le produit de la faible raison, « ni de ce qu'on appelle la sagesse des nations (2). » Si nous avons bien compris, cela signifie que le traité d'Aboth, estimé si haut dans la synagogue (3), pose en principe que l'enseignement moral et doctrinal auquel il va se livrer émane de la même origine que celui de la *Halacha*, ou bien, en d'autres termes, que Halacha et Agada puisent au même réservoir divin. On ne saurait établir d'une façon plus claire qu'il y a une double tradition, l'une législative, l'autre théologique, et qu'elles sont simultanées. Et cette simultanéité, et cette parité des deux artères de la tradition, ne se font-elles pas jour dans l'identité de leurs procédés d'applications? L'une et l'autre s'appuient sur l'Écriture, l'une et l'autre usent de la même exégèse, des différents modes de la méthode d'argumentation. Elles ne semblent différer que par un point : c'est que, plus exigeante pour ses déductions, en raison de leur importance sans doute, la tradition législative ou l'Agada réclame parfois

(1) Aboth, I, 1,
(2) Bertinora, commentaire, *l. c.*
(3) Voy. notre introduction générale, p. 104-108.

pour la confirmation de ces aphorismes la triple sanction du livre de la loi, des prophètes et des hagiographes. Il suffira d'en citer quelques exemples pour les besoins de notre cause : nous le trouvons appliqué, ce genre de démonstration, au dogme de la résurrection (1), à l'alliance de la grandeur de Dieu avec sa sollicitude pour les faibles et les opprimés (2), à la liberté morale de l'homme dominant, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la volonté divine, puisqu'elle le dirige dans le chemin qu'il préfère suivre (3).

Ainsi, la tradition théologique se présente à nous avec un caractère d'évidence et de certitude égal à celui de la tradition législative. Tout en cessant de se personnifier dans des représentants distincts, tels que le Cohen et le Nabi, elle garde son individualité, son identité, se perpétuant toutes deux dans des types immatériels au lieu de lier leur sort à des existences charnelles, passant du juge à la Halacha, du prophète à l'Agada.

§ 4. *De la nature de l'autorité de la tradition.*

Pour tracer avec quelque exactitude les contours de l'autorité traditionnelle, en saisir et en fixer l'esprit, nous jugeons opportun d'user de la méthode que nous avons suivie à l'égard des origines de la tradition ; nous reproduirons les textes y relatifs, pour les apprécier et en tirer la conclusion :

« Il est écrit : « Tu te présenteras devant le juge qui existera en ce temps (4). » Qu'est-ce à dire ? Est-ce que par hasard on s'adresserait à un juge qui ne fût pas contemporain ? Cela veut dire qu'il faut reconnaître l'autorité du juge contemporain, se soumettre à ses arrêts sans condition. Voici ce que nos sages enseignent à ce sujet : Pourquoi l'Écriture ne nous a-t-elle pas transmis les noms propres des soixante-dix anciens qui formaient le Conseil de Moïse ? C'est pour ne pas

(1) Talmud, Synhédrin, 88.
(2) Talmud, Meguilla, 31.
(3) Talmud, Maccoth, 10.
(4) Deutér., XVII, 9.

« donner lieu à des comparaisons plus ou moins dénigrantes, « pour que l'on ne puisse pas dire : Tel juge ressemble à Moïse, « tel autre à Eldad ou à Médad, tel autre à Nadab et à Abihu. « C'est dans le même esprit qu'il faut interpréter le passage « suivant du livre de Samuel : « Dieu vous envoya Gédéon, dit « Yérubaal, Samson, dit Bedan, Jephté et Samuel (1), ce der- « nier comparé à Moïse et à Aaron (2). » Voilà six noms de « juges, dont trois, ceux de Moïse, d'Aaron et de Samuel, « sont les plus grands noms d'Israël, tandis que les trois autres « représentent les personnages les moins notables de l'histoire « sainte. Que signifie ce singulier accouplement des plus « grands noms avec les plus petits ? Il a un sens profond : il « nous apprend que Gédéon vaut Moïse, que Samson égale « Aaron, que Jephté n'est pas inférieur à Samuel, vis-à-vis « leurs générations respectives. De là ce grand principe, que le « plus humble en Israël, une fois reconnu chef spirituel, est « investi d'une autorité égale à celle du juge le plus illustre, « conformément au texte de l'Écriture : « Tu te présenteras « chez le juge de ton temps (3). »

« Il est écrit : « Tu ne t'écarteras de ce qu'ils (les juges) te « diront, ni à droite, ni à gauche. » Pourquoi ces termes de « droite et de gauche ? Pour nous faire savoir qu'il faut obéir « aux interprètes de la loi, dussent-ils vous dire gauche pour « droite ou droite pour gauche, à plus forte raison leur de- « vons-nous obéissance et soumission, sachant qu'ils mettent « la droite à droite et la gauche à gauche (4). »

« Il est écrit : « Voici les fêtes de l'Éternel que *vous* procla- « merez convocations saintes. » C'est à *vous* à les proclamer, à « les fixer, et votre fixation prévaudra, fût-elle erronée ou fau- « tive, voire même sciemment inexacte (5).

« Il est écrit (à propos du juge rebelle ou *Saken Mamré*) : « Celui qui agira avec audace, etc., » c'est-à-dire qu'il n'est

(1) I Samuel, XII, 11.
(2) Psaumes, XCIX, 6.
(3) Talmud, Rosch Haschana, 25.
(4) Siphri sur le Deutér. XVII, 11.
(5) Talmud, Rosch Haschana, *u. s.*; Midrasch Schoher Tob. אתם אפילו שוגגין אתם אפי׳ מוטעין, אתם אפי׳ מזידין

« coupable que lorsqu'il pousse l'esprit d'opposition jusqu'à « rendre un arrêt contraire à la décision du tribunal suprême, « passant de la théorie à la pratique, soit personnellement, « soit par l'action d'autrui (1). »

Explication de ces textes. — Il est à remarquer tout d'abord que, pour la plupart (trois sur quatre), ces textes ne font que commenter le texte primordial de Moïse, que nous avons considéré comme la base fondamentale de la tradition. Le fait est par conséquent hors de conteste, et la tradition plonge ses racines dans le roc du mosaïsme.

Maintenant prenons ces passages un à un, et tâchons d'en préciser le sens; voyons d'abord l'adage célèbre, devenu un dicton populaire : « Gédéon est égal à Moïse, Jephté à Samuel. » Personne, assurément, ne prendra cette maxime à la lettre; personne ne voudra croire à cette égalité de niveau de deux personnalités si distinctes : ce serait aussi absurde que contraire à toutes les appréciations historiques et théologiques. Nulle part, en effet, on ne met en relief la valeur personnelle des grands hommes plus que dans nos monuments sacrés. Il s'ensuit que l'égalité dont il est question s'attache, non pas à la personne, mais à la fonction, et cela résulte explicitement de la suite du passage, lorsqu'il dit : « Le moindre en Israël, *une fois investi de l'autorité*, jouit des mêmes prérogatives que les grands chefs du judaïsme. » Mais, qu'on le sache bien, cette parité de pouvoir n'a sa raison d'être que liée à une tradition qui traverse, une et identique, les individus et les générations. Supposez un seul instant l'absence d'une tradition religieuse, une solution de continuité dans la transmission des vérités éternelles, et cette égalité de pouvoirs, mise en regard de la grande inégalité intellectuelle et morale des chefs et des juges, entraînerait les plus graves inconvénients. Alors la société religieuse serait éternellement ballottée entre la perfectibilité et la dégénérescence, entre le progrès et la décadence, entre la lumière et les ténèbres, selon le guide spirituel qu'elle aura le

(1) Talmud, Synhédrin, 88.

bonheur ou le malheur d'avoir à sa tête, suivant qu'elle sera gouvernée par un Moïse ou par un Samson. On verrait alors se répéter sur la scène de la religion le spectacle que nous offre le drame de l'histoire profane; on y ressentirait la même perturbation, les mêmes oscillations brusques et terribles, les mêmes soubresauts nous jetant violemment de la foi à la superstition, du fanatisme à l'incrédulité. Mais avec une tradition primitive, avec un mot d'ordre saint qui émane d'une inspiration d'en haut, qui ne subit que dans une faible mesure le contre-coup des faits matériels, avec un dépôt sacré dont les générations et leurs conducteurs se transmettent la garde, l'inégalité relative des pasteurs des peuples n'a plus de ces conséquences redoutables, elle n'est plus de nature à rompre l'équilibre du monde spirituel. Le mérite personnel des chefs n'en sera ni annihilé, ni même amoindri; ils conserveront leur rang non moins que leur responsabilité propre; Moïse ne cessera d'être le plus grand des prophètes, et Jephté ne sera jamais qu'un petit juge; mais ils se ressembleront en ceci, qu'ils représentent l'un et l'autre l'autorité traditionnelle. Ils sont, pour ainsi dire, les tubes, différant de poids et de dimensions, par lesquels passe le canal de la vérité, les organes inégaux d'une révélation unique; si diverse que soit l'impression que nous laissent leurs noms et leurs travaux, ils sont les échos successifs de cette voix toute-puissante qui s'est fait entendre sur le Sinaï.

Si le premier texte contient l'affirmation éclatante de l'autorité traditionnelle, passant d'un juge à l'autre, d'un directeur à l'autre, il reste encore à fixer les limites de cette autorité, et c'est ce que font le second et le troisième texte susvisés. Il semblerait, à s'en tenir au sens littéral, lequel prescrit à l'égard des représentants religieux une obéissance absolue, aveugle, *dût-il mettre la droite à gauche et la gauche à droite*, il semblerait en résulter que cette autorité est sans limites. Mais cette soumission, qui n'admet ni restriction ni réserve, n'est-ce pas l'infaillibilité, telle que l'entend le dogme catholique? n'a-t-elle pas quelques affinités avec le *credo quamvis absurdum?* Est-ce

bien ainsi que le judaïsme entend le principe d'autorité? N'est-ce pas contraire à tout ce que nous avons enseigné, au nom de Moïse, au sujet de l'alliance de l'autorité avec la liberté et de la marge laissée à l'interprétation individuelle? C'est ce qu'il importe d'examiner. Non, l'autorité traditionnelle n'est pas l'infaillibilité; ce qui le prouve le mieux, ce sont les termes mêmes du troisième texte, disant : « Votre opinion (celle des interprètes de la loi) prévaudra, dût-elle être erronée, fautive ou sciemment inexacte. » Nous voilà bien loin de l'infaillibilité, puisqu'on juge le pouvoir religieux capable de se tromper ou de se laisser tromper. Ceci est un point acquis. Reste encore cette autre objection spécieuse : Mais pourquoi donc cette soumission pleine et entière à une autorité sujette à erreur, à une fausse direction? Pourquoi? Pour couper court aux interminables discussions, aux controverses sans fin, pour ne pas laisser s'éterniser des divergences qui finiraient par compromettre l'unité religieuse, cette unité qui est le grand objectif du mosaïsme, comme elle est la pierre angulaire du judaïsme de toutes les époques. Ne fallait-il pas une limite que la mobilité d'interprétation ne devra pas dépasser, forcée de s'incliner devant le verdict de l'autorité? On fera bien ici de remarquer une chose : cette règle de conduite, cette doctrine qui fait si large la part de l'autorité, sait-on d'où elle provient? Elle est le produit de la juste appréciation de l'intelligence humaine. Il est généralement reconnu, par la philosophie aussi bien que par la théologie, que l'erreur est inhérente à notre imparfaite nature et corroborée par l'influence de la matière sur l'esprit, des sens sur les idées. Il n'est donné à personne de s'y soustraire absolument; le plus grand, comme le plus petit, paye son tribut à la peccabilité. La Bible proclame cette vérité à diverses reprises dans les termes les moins obscurs (1), en l'appliquant au corps social comme à l'individu. Cette situation étant donnée, qu'arriverait-il si la vérité, pure et sans mélange, réclamait seule déférence et soumission? Les esprits seraient condamnés

(1) Isaïe, XLIII, 27; Job, IV, 28; XXV, 6; Ecclés., VII, 20.

au doute forcé, à l'inconsistance perpétuelle ; c'en serait fait de toute fixité parmi les hommes, et l'ordre moral serait ébranlé jusque dans ses fondements. Que faire alors ? Mettre l'autorité où nous pouvons la mettre, dans la science, dans la vertu, dans la noblesse du caractère, dans la piété, et, en ce qui concerne notre sujet, dans ces personnalités individuelles ou collectives, qui ont titre et qualité pour parler au nom de la loi, ajoutant à leur propre illustration celle de la fonction dont ils sont investis, celle d'une tradition non interrompue, qui grossit de tous les affluents qu'elle reçoit sur son parcours. Ces organes de la loi, ces corps moraux, dépositaires de la science sacrée, peuvent se tromper. Il se tromperont plus d'une fois, ils payeront de temps en temps ce tribut à la faiblesse de la nature humaine, mais la tradition qu'ils représentent n'en restera pas moins le guide le plus sûr, parce qu'elle résume en elle l'alliance de la raison individuelle avec la raison collective des générations. Et voilà pourquoi il nous est prescrit de suivre l'autorité religieuse dans ses arrêts et décisions, tout en la reconnaissant peccable et faillible (1).

Au surplus, pour réduire à ses justes proportions cet appareil, tant soit peu exagéré en apparence, de l'autorité traditionnelle, pour montrer que les droits de la liberté ne sont pas sacrifiés, nous n'avons qu'à invoquer le témoignage du quatrième et dernier texte susvisé. Ne voilà-t-il pas ce juge rebelle qui, d'un côté, encourt la peine capitale, est livré au dernier supplice s'il se permet, ne fût-ce qu'une fois, d'émettre soit un acte, soit un arrêt suivi d'exécution, contraire à la tradition du tribunal suprême, mais qui, de l'autre, peut se livrer pendant des années à un enseignement public en opposition avec la jurisprudence officielle sur n'importe quel point de législation ou de culte ? Ce contraste entre la culpabilité du fait et l'innocuité de la doctrine ne constitue-t-il pas un éclatant témoignage en faveur de l'autorité unie à la liberté ? Oui, élever tribunal contre tribunal, arrêt contre arrêt, voilà ce qui est interdit,

(1) Cf. Akéda, dissert. 67.

parce que c'est attaquer directement le principe d'autorité, c'est le saper par la base, ensevelir la tradition sous les ruines du pouvoir qui la représente auprès des masses. Mais opposer théorie à théorie, enseignement à enseignement, professer des opinions en contradiction avec celles des pouvoirs constitués, c'est user d'un droit sacré, du droit imprescriptible de raisonner et de discuter les matières religieuses, droit qui n'a d'autres limites que celles de la faculté rationnelle elle-même ou qui touchent aux principes fondamentaux.

Et l'histoire du judaïsme vient mettre le sceau de la réalité à la doctrine que nous venons de développer. Seule, la combinaison de l'autorité avec la liberté peut nous expliquer et la longue puissance de la tradition et l'immense influence qu'elle a exercée sur les destinées d'Israël. Plus heureux que la société civile et politique, le judaïsme a vu se réaliser une alliance que celle-ci n'a encore entrevue qu'à travers la légende de Tantale.

Voici, pour conclure, l'emblème de la tradition : on peut se la figurer comme un immense piédestal surmonté de deux statues, celle de l'autorité et, en face d'elle, celle de la liberté, avec cette légende : « Accepter la tradition sans renoncer au droit de raisonner (1). »

Après avoir envisagé l'autorité traditionnelle dans son principe et dans sa nature, il nous reste encore à l'étudier dans ses organes. Mais cette question viendra plus à propos dans le dogme suivant, étant en rapport étroit avec l'immutabilité de la loi. Cependant, avant d'aller plus loin, nous jugeons à propos de résumer les graves enseignements de ce chapitre.

RÉSUMÉ DU TROISIÈME CHAPITRE.

En allant à la découverte de l'essence de la tradition, en cherchant à en saisir l'origine dans ses propres livres, dans les monuments élevés en son honneur « Talmud, Midrasch et

(1) Talmud et commentaire, *passim*. אם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה

commentaire, » nous avons constaté tout d'abord la tendance générale à proclamer la simultanéité de la loi écrite et de la loi orale. Nous avons cité les textes d'où il semblerait résulter que cette simultanéité ne s'applique pas seulement au principe, qui appartient incontestablement à Moïse, ni même aux éléments organiques de la tradition, mais qu'elle s'étend à ces moindres détails, à tout le bagage de la dialectique rabbinique et de ses élucubrations. C'est l'exagération même de cette assertion qui nous a mis en défiance du sens littéral des textes sur lesquels elle se fonde; puis nos doutes se sont trouvés confirmés par l'interprétation même de chacun de ces textes, et plus encore par la remarquable légende de Rabbi Akiba, qu'il importe d'autant plus d'interroger, que c'est sous cette forme, aussi originale que saisissante, de la littérature talmudique, que l'on découvre le mieux la pensée de ses auteurs. Nous avons été aussi amené à dégager le principe des conséquences qu'on en a tirées, et avec lesquelles on voudrait le confondre. Nous n'avons pas cru cependant, dans une question aussi grave, devoir nous en tenir à la seule interprétation des textes, toujours un peu arbitraire; nous avons donc consulté l'histoire, et, à la place de la simultanéité, telle que l'entendent beaucoup de docteurs anciens et modernes, nous avons trouvé la progression continue; nous l'avons trouvée notamment dans le développement progressif et parallèle de la méthode d'argumentation logique et de la controverse doctrinale, qui sont comme les nerfs et les muscles de la tradition. Nous en avons conclu à la séparation radicale entre le principe et les faits qu'il a engendrés. Nous avons revendiqué pour le premier la noblesse et l'ancienneté de son origine, ses titres sacrés inscrits en toutes lettres dans le Deutéronome ; mais nous n'avons pas hésité à restituer au cycle de la tradition proprement dit tout ce qui lui revient dans cette œuvre, produit de générations et d'efforts séculaires. Avons-nous affaibli, par cet examen analytique, l'autorité de la tradition, ébranlé ses bases, miné ses fondements? A Dieu ne plaise! Dégager l'essence spirituelle des formes plus ou moins imparfaites qui lui servent de vêtement, c'est fortifier et non pas

amoindrir. Nous estimons qu'il est arrivé ici ce qui arrive souvent, à savoir que des amis trop zélés font l'œuvre des ennemis, et qu'on rend un mauvais service à la tradition en s'en tenant servilement à la lettre, en montrant par là qu'on ne comprend guère son idiome, en s'éloignant tant des exemples qu'elle nous donne à foison en matière d'interprétation large et figurée. Nous avons ensuite cherché et retrouvé, dans la grande division même de la tradition où la Halacha et l'Agada voguent de concert sans jamais se confondre, les traces du double courant, législatif et théologique, représenté pendant le cycle biblique par le Cohen et le Nabi. Après avoir fixé les origines de la tradition, dessiné ses contours et les grandes lignes de son développement, nous avons dû déterminer les limites et les conditions de son autorité, et nous nous sommes efforcé de démontrer que cette autorité, on la voulait forte, incontestée, également propre à servir d'instrument, de gouvernement et de *palladium* de l'unité religieuse. Mais nous espérons aussi avoir prouvé que, malgré certaines expressions à l'apparence dictatoriale, cette autorité n'était rien moins que l'infaillibilité dont le catholicisme a voulu investir sa tradition à lui. Cette infaillibilité n'était pas plus dans les prévisions de Moïse que dans la doctrine générale de l'Écriture, qui met en relief, tout au contraire, la nature faillible et nullement impeccable des plus grands parmi les humains. En dernier lieu, nous avons montré la large part faite à la liberté à côté de l'autorité, se déployant dans toute sa plénitude par la faculté presque illimitée de la discussion et de l'interprétation logique, armant la tradition de cette puissance et de cette activité, conditions de vitalité pour les grands principes.

Nous sommes ainsi amené à reconnaître la parfaite concordance qui règne entre la pensée de la loi écrite et celle de la loi orale, celle-ci réalisant sous une forme nouvelle, appropriée à des besoins nouveaux, les idées conçues par celle-là pour la stabilité du judaïsme.

CHAPITRE IV. — De l'autorité de la Loi suivant l'école théologique.

§ 1er. *Saadia.*

Dans sa troisième dissertation Saadia traite, ainsi que nous l'avons exposé (1), de la nécessité d'une loi révélée et des conditions de la prophétie; il y consacre aussi deux paragraphes (2) à l'authenticité des livres saints, fondée sur les récits historiques qu'ils contiennent. Voici comment il s'exprime à ce sujet :

« Ce n'est pas sans de graves motifs, dit-il, que Dieu jugea « à propos d'insérer dans les livres saints certains récits qui « peuvent servir de sanction à la loi divine et de démonstra- « tion vivante à la religion; ces récits ont donc une utilité « constante. Il est à remarquer à cet égard que nos livres pro- « phétiques, comme ceux des sages de toutes les nations, ont « trois bases essentielles : 1° les lois, prescriptions et prohi- « bitions; 2° la rémunération, peine ou récompense, consé- « quence des lois; 3° des récits qui nous montrent en réalité la « prospérité des gens de bien et le malheur des hommes mé- « chants et corrompus. La réunion de ces trois conditions est « nécessaire pour arriver au meilleur gouvernement des indi- « vidus et des nations. Il en est ici comme du traitement des « malades, lequel repose également sur ce triple avertisse- « ment : 1° « Tu ne mangeras pas de viande, tu ne boiras pas de « vin, » avertissement qui constitue l'ordonnance proprement « dite; 2° « Tu suivras ce régime pour échapper à la fièvre « cérébrale, » voilà pour les conséquences de la prescription; « 3° « Comme il est arrivé à un tel, » paroles qui confirment

(1) Voir septième dogme, chap. 3, § 1.

(2) Saadia, les Croyances et les Opinions, troisième dissertation, § 10 et 11.

« l'ordonnance par l'exemple. La nécessité de la réunion et de « la filiation de ces trois points est donc incontestable par rap- « port à toute loi positive. »

Du caractère de l'authenticité historique. — « Sachant que, « pour agir sur la foi des générations ultérieures avec la même « force que sur la génération contemporaine, la loi et les mi- « racles avaient besoin d'offrir à celles-là le caractère de la « certitude, que fit Dieu? Il eut soin de placer au milieu même « de notre entendement une espèce de réceptacle, destiné à « recueillir la vérité historique, et de lui assigner un domicile « fixe dans notre âme. Rien de plus facile à démontrer. Sup- « posons un instant que le témoignage historique fût sans va- « leur pour les hommes, qu'en résulterait-il? que tout ce qui « repose sur cette donnée serait chimérique. Il n'y aurait à « redouter tel acte parce qu'il eut, à un moment donné, des « résultats funestes, pas plus qu'à espérer dans l'efficacité de « tel autre parce qu'il fut un jour une source de bonheur; or, « privée de l'espérance et de la crainte, l'activité humaine perd « son principal stimulant. Et puis, en dehors de la foi en la « réalité historique, les lois affirmatives et négatives ne s'im- « poseraient jamais aux hommes avec des gages de durée; tout « au plus exerceraient-elles leur influence pendant la vie et « sous les yeux du roi et du législateur; et, dans ces conditions, « ce serait bientôt fait de toute loi comme de toute société. Et « puis encore, sans la certitude historique, il n'y aurait plus « de droit de succession, plus de preuve, plus de témoignage « solide en faveur de la filiation, même pour la ligne directe, « pour la maternité, et moins encore pour la paternité; le doute « deviendrait la règle, la certitude l'exception, un fait mo- « mentané. »

Après avoir démontré l'authenticité historique par ce simple mais décisif raisonnement, l'auteur, selon son habitude, la fait ressortir du texte même de l'Écriture. « Elle ressort avec évi- « dence, dit-il, d'un passage de Jérémie (1) où, à propos de

(1) Jérémie, II, 10.

« faits susceptibles d'être vus, on emploie le terme « voyez » ;
« mais relativement à ceux que l'on ne connaît que par ouï-
« dire, on s'exprime par les mots « faites bien attention ».
« Pourquoi cette différence d'expression? Parce qu'il existe à
« l'égard des faits historiques deux écueils qui ne sont pas à
« craindre pour les faits sensibles ; ces deux écueils sont l'*erreur*
« et la *fausseté*, un récit pouvant être ou erroné ou controuvé.
« Mais il importe de faire observer que, si ces deux causes
« d'infirmation sont à considérer lorsqu'il s'agit de faits rap-
« portés ou affirmés par un individu, elles disparaissent devant
« les événements qui se sont accomplis en présence des masses.
« Un fait qui s'est passé devant des milliers et des millions de
« spectateurs repousse toute suggestion d'erreur ou de trom-
« perie. Est-il possible de supposer au seul moment que des
« masses innombrables se soient concertées pour répandre la
« fausseté et le mensonge, sans que rien en transpire, sans
« qu'un seul individu en faisant partie vienne dévoiler le
« subterfuge? Donc les faits historiques portent avec eux leur
« garantie, leur *critérium*. Nous en concluons que l'histoire
« d'Israël s'élevant sur trois racines indestructibles, « la loi,
« le principe de rémunération, confirmés par l'exemple, par
« des faits d'une incontestable réalité, est véridique et authen-
« tique. »

APPRÉCIATION DE L'OPINION DE SAADIA SUR L'AUTHENTICITÉ HISTORIQUE.

Dans cet exposé des motifs que l'on peut assigner aux récits bibliques qui ne se lient pas étroitement avec le corps de doctrines et que l'on est tenté de prendre pour des superfétations, des hors-d'œuvre, ou du moins pour des épisodes qui n'émanent pas de la même source d'inspiration que la loi elle-même, Saadia, bien qu'il ne le dise pas, s'est sans doute préoccupé de la pensée qui se fait jour dans la tradition lorsqu'elle combat le scepticisme du roi Manassé, et qui inspire à Maïmonide la for-

mule autoritaire du huitième dogme, à savoir que tout est saint, que tout est divin dans l'Écriture, lois et récits. Mais, dans ses appréciations sur le caractère historique que revêt une notable partie du livre de la loi, le fondateur de l'école théologique envisage la question de haut; il l'étudie sous le double point de vue de la sanction et de l'authenticité.

Comme sanction, ce sont les récits qui font passer les lois du domaine des idées dans celui des faits; ils sont, en quelque sorte, la contre-épreuve de la théorie. Ce qui a le plus d'influence sur les masses, ce n'est pas la prescription propre, ce n'est pas même la perspective de la récompense et du châtiment; non, c'est le fait, c'est l'exemple, c'est le spectacle des événements qui nous montrent en réalité le juste récompensé et le méchant puni. Or, la plupart des narrations bibliques tournent autour de ce pivot, déroulent à nos yeux le tableau des prospérités et des souffrances d'Israël, suivant sa piété ou ses défections, selon son obéissance aux lois divines ou ses entraînements vers le polythéisme et le sensualisme des peuples païens. L'histoire est donc le vrai miroir du temps « *lux temporis*, » comme l'appelle Cicéron, où le présent et l'avenir se réfléchissent dans le passé.

Mais c'est surtout au point de vue de l'authenticité de la loi que les récits bibliques nous révèlent leur importance. L'auteur fait observer avec raison que l'histoire est comme le ciment de l'humanité; sans elle, point de liaison intime entre les événements, qui ne sont plus qu'une sèche nomenclature de faits isolés; sans elle, point de solidarité entre les générations, qui ne font plus que se succéder fortuitement; sans elle, point de stabilité pour les lois et les institutions, qui disparaissent avec leurs fondateurs; en dehors d'elle, il peut y avoir encore un genre humain, un assemblage et une succession d'individus, mais il n'y a plus d'humanité, plus de lien spirituel reliant ensemble les siècles et les peuples. Et quel plus puissant argument en faveur de la divinité de la loi que cette affirmation par les masses populaires de faits miraculeux et extraordinaires! L'erreur ou la fausseté peut-elle affronter une épreuve aussi déci-

sive? se flattera-t-elle de s'imposer au témoignage universel, à la conscience de tout un peuple, de toute une civilisation? Et voilà Moïse qui raconte, qui écrit que la sortie de l'Égypte et la révélation du Sinaï se sont accomplies en présence d'une population de six cent mille âmes, et sur ces six cent mille âmes qui se sont si souvent révoltées contre l'autorité de Moïse, dont les insurrections, tantôt politiques, tantôt religieuses, se suivent avec une désespérante continuité, pas une ne s'inscrit en faux contre le législateur, par une ne révoque en doute la mission de l'envoyé de Dieu! Voilà le but de ces récits, que des esprits prévenus ou superficiels osent traiter d'inutilités; ils forment le sceau apposé à la sincérité et à l'authenticité de l'œuvre de Moïse.

Nous ne sachons pas de théologien qui ait mieux caractérisé le rôle de l'histoire dans la religion et l'influence décisive qu'elle exerce en matière de foi et de certitude. Nous ne terminerons pas cet examen sans signaler les lacunes que présente la thèse de Saadia. D'abord il ne traite que de l'authenticité de l'Écriture, passant entièrement sous silence celle de la tradition, qui occupe d'ailleurs une très-petite place dans sa théologie; et puis, en ce qui concerne la loi écrite elle-même, il ne paraît pas pousser l'authenticité jusqu'à l'infaillibilité littérale. Il n'enseigne pas, avec l'une des opinions formulées dans le Talmud, que nier une lettre de la loi c'est nier toute la loi. N'est-on pas autorisé à induire de ce silence que Saadia n'entend pas ainsi la divinité de la loi, et qu'il lui suffit de revendiquer l'authenticité de l'Écriture dans ses dispositions générales? Ce serait un puissant auxiliaire à l'appui des réserves que nous nous sommes cru obligé de faire contre l'opinion de Maïmonide et sa façon de formuler le huitième dogme (1).

§ 2. *Le Khozari.*

La discussion entre les deux interlocuteurs (le Khozari et le

(1) Voir plus haut, chap. Ier, § 2.

Haber) roule sur la nécessité d'une tradition, contrairement au système des Karaïtes, qui la rejettent. Elle débute ainsi :

Le Khozari (1).... — « Faites-moi connaître, je vous prie, vos « idées sur les karaïtes, qui me paraissent déployer plus de zèle « et de ferveur que les rabbanites dans la célébration du culte. « Les raisons qu'ils allèguent à l'appui de leurs opinions sont « aussi plus spécieuses, plus en harmonie avec le sens littéral « de la loi. »

Le Haber..... — « Voyons d'abord s'il existe un moyen de « suivre fidèlement la ligne des aïeux sans soumettre la reli- « gion aux procédés du rationalisme. »

Le Khozari. — « Il ne peut y avoir qu'un seul moyen, s'il « existe : ce serait une tradition exacte, s'appuyant sur l'his- « toire, acceptée par de nombreuses générations, repoussant « toute hypothèse d'un pacte conventionnel, remontant jusqu'à « Moïse dans sa lettre comme dans son esprit, implantée dans « les cœurs ou consignée dans les livres avec tous les caractères « de la certitude. »

Le Haber. — « Et si vous trouvez deux ou trois versions « différentes d'un texte religieux ? »

Le Khozari. — « Dans ce cas, il faut procéder à la vérifi- « cation du texte, adopter la version de la majorité contre « celle de la minorité des copies ; c'est, du reste, la règle sui- « vie généralement dans la révision des textes. »

Le Haber. — « Et si vous rencontrez dans ce livre, à propos « d'un *mot*, voire même d'une lettre (2), deux versions offrant « une égale vraisemblance ? »

Le Khozari. — « Si le raisonnement pouvait intervenir en « pareille matière, il en résulterait bientôt de graves altéra- « tions dans les livres saints, d'abord dans les lettres ; des « lettres elles s'étendraient aux mots, des mots aux phrases, « des phrases aux points-voyelles, et des points-voyelles aux « accents toniques. Une seule de ces altérations suffirait pour « changer le sens et les rapports des textes écrits, à plus forte

(1) Livre II, nos 12 et suiv.

(2) Lament., IV, 18 ; Ps., XXIV, 3.

« raison la réunion de toutes celles que nous venons d'énu-
« mérer. »

Le Haber. — « Et quelle fut, d'après vos conjectures, la
« forme du Pentateuque laissé par Moïse à Israël ? »

Le Khozari. — « C'était indubitablement un manuscrit sans
« points-voyelles ni accents toniques, comme sont encore au-
« jourd'hui nos rouleaux du livre de la loi. Cette antique
« forme de nos *sepharim* ne saurait être le résultat d'une con-
« vention arbitraire des masses, pas plus que ne le sont les
« lois relatives aux pains azymes et aux autres pratiques com-
« mémoratives de la sortie d'Égypte. Il n'est guère possible
« d'imaginer que des lois ayant pour objet de perpétuer le
« souvenir d'un grand événement et de fortifier la foi soient
« le produit d'un pacte, d'un contrat social qui n'aurait sou-
« levé aucune protestation. »

Le Haber. — « Il est évident que la théorie des points-
« voyelles et des accents toniques était connue, dès la plus
« haute antiquité, des pontifes, en leur qualité d'instituteurs
« du peuple (1); des rois, obligés de lire constamment la
« Thora (2) ; des juges, pour les besoins du service de la jus-
« tice ; des membres du Sanhédrin, dont on exigeait le plus
« grand savoir (3) ; des justes, en vue des récompenses atta-
« chées à la science religieuse, et même des hypocrites qui la
« mettaient au service de leur vanité. C'est ainsi que s'établit
« la science de la ponctuation, résumée dans les sept points-
« voyelles principaux, et celle de l'accentuation avec ses
« diverses propriétés, le tout remontant par tradition jusqu'à
« Moïse. Dites-moi un peu ce que vous pensez de tous ces
« soins pris à l'effet de sauvegarder l'intégrité du texte bibli-
« que, de la division des versets, des points-voyelles, des ac-
« cents toniques, de toutes ces règles *massorétiques* au sujet
« des mots pleins ou défectueux (Malé et Hasser), de ce travail
« minutieux que l'on poussa jusqu'à compter toutes les lettres

(1) Lévit., X, 11.
(2) Deutér., XVII, 19.
(3) *Ibid.*, IV, 6.

« de la Thora, comme nous le savons par le waw de Ga-
« 'hon (1), de cette manière de noter toutes les irrégularités
« de ponctuations, n'ayant absolument rien de commun avec
« le raisonnement. Y voyez-vous une tâche oiseuse et puérile,
« ou sérieuse et obligatoire ? »

Le Khozari. — « Elle me paraît obligatoire et non sans in-
« fluence sur la conservation et l'immutabilité de la Thora ;
« j'y vois en même temps le produit d'une sagesse surnatu-
« relle. Oui, la fixation de la ponctuation et de l'accentuation
« doit avoir sa source dans une science divine, n'ayant aucune
« analogie avec une science humaine. Il s'ensuit que, pour
« être adoptée par les masses, la science massorétique a dû
« leur être communiquée par un ou plusieurs hommes d'élite.
« Mais, pour que les masses acceptent les révélations d'un
« individu, il faut que cet individu soit prophète, l'objet spé-
« cial des grâces d'en haut. Car un sage ordinaire ne possède
« jamais l'autorité nécessaire pour imposer ses idées à ses
« égaux. »

Le Haber. — « Je conclus de votre raisonnement que la
« tradition n'est pas moins obligatoire pour les karaïtes que
« pour nous et pour tous ceux qui croient à la parfaite identité
« de la loi de Moïse. »

Le Khozari. — « Telle est, en effet, l'opinion des karaïtes ;
« seulement cette loi écrite, complète et parfaite (au moyen de
« la science massorétique), les dispense, prétendent-ils, de
« toute tradition ultérieure. »

C'est ici que l'auteur entre dans le vif du sujet et prend à tâche de démontrer la nécessité d'une tradition législative et canonique.

Le Haber. — « Mais voyez un peu : si pour la simple fixa-
« tion du texte biblique il a fallu plusieurs genres de tradi-
« tions : ponctuation, accentuation, orthographe massoré-
« tique, serait-il possible de s'en passer pour l'exégèse et l'in-
« terprétation du texte, sujet trop vaste pour ne pas débor-

(1) Lévit., XI, 42.

« der de tous côtés le sens littéral? Un exemple : Quel est le « vrai sens des mots : « Ce mois sera pour vous le premier des « mois (1). » De quel mois s'agit-il? Est-ce du mois égyptien « ou du mois chaldéen? Est-ce le mois solaire ou le mois « lunaire, ou bien le mois de l'année lunaire mise en concor- « dance avec l'année solaire par la science de l'intercalation? « Je serai curieux de connaître la réponse des karaïtes à cette « question et à d'autres semblables. Je les interrogerai en- « suite sur le mode d'abatage des animaux, d'après le texte « écrit. Est-ce la jugulation, ou le transpercement, ou un « autre genre d'immolation? Pourquoi nous est-il défendu de « manger de l'abatage d'un non-israélite, même opéré selon « nos rites, tandis qu'il est loisible à ce même étranger de « concourir à tous les autres travaux de l'accommodement de « la chair animale? Nous diront-ils, à défaut de la tradition, « quelle est la graisse prohibée, rien ne la séparant de la « graisse pure ni dans les intestins ni dans l'estomac? Con- « naissent-ils les veines qu'il faut enlever? Peuvent-ils fixer à « cet égard les limites entre la partie licite et la partie illicite, « de façon à prévenir toute discussion à ce sujet? Savent-ils « jusqu'où la queue de l'animal est chose défendue, s'il faut « l'enlever en partie ou jusqu'à la racine? Sont-ils de force à « distinguer dans le genre volatile les espèces pures des es- « pèces impures? Sont-ils bien sûrs que la poule, l'oie et l'oi- « seau du paradis appartiennent aux premières? Prenons en- « suite la zone sabbathique dont le texte dit brièvement : « Personne ne sortira de son endroit le jour du sabbath (2). » « Que faut-il entendre par *endroit?* Est-ce la maison d'habi- « tation, la cour, la rue, le quartier, l'arrondissement, la « ville avec ou sans son périmètre, le terme biblique *makom* « étant susceptible de toutes ces interprétations? Nous éclai- « reront-ils sur le travail permis et sur le travail défendu pen- « dant le sabbath? Nous diront-ils comment il se fait que « d'un côté, un seul trait de plume, même pour corriger le

(1) Exode, XII, 2.

(2) Exode, XVI, 29.

« saint livre de la loi, constitue une violation, tandis que, de « l'autre, il est permis de déplacer et de transporter les « meubles les plus lourds, livres, tables, aliments de toute « nature, comme de s'occuper de tous les préparatifs d'un « grand festin, de s'échiner en l'honneur de ses hôtes, lui, « sa femme et ses serviteurs, contrairement à la prescription « formelle du Décalogue (1) ? Nous expliqueront-ils pourquoi « il est défendu, le jour du sabbath, de monter la bête d'un « non-israélite et de faire le commerce ? Comment s'y pren- « dront-ils, leur demanderons-nous encore, pour rendre la « justice d'après le texte littéral de l'Exode et du Deutéro- « nome ? Et si les textes les plus clairs sont d'une interpré- « tation si difficile, que sera-ce des dispositions obscures, « sorte de lettre close, si nous n'avons pas la tradition orale ? « Qu'ils nous exposent avec précision, ces karaïtes, les nom- « breuses lois de successions déduites du texte concis concer- « nant les filles de Zélophat (2), les mille détails de la circon- « cision, des tzitzith, de la sukka ; qu'ils nous indiquent l'ori- « gine de l'obligation de la prière, l'indication du dogme du « jugement dernier et de la rémunération future ! Quelle so- « lution nous donnent-ils du problème de deux prescriptions « contradictoires, quand la circoncision tombe le sabbath, « quand le sabbath coïncide avec la Pâque, laquelle des deux « cédera le pas à l'autre ? Mais il nous est impossible de faire « l'énumération, même sommaire, de tous les cas éventuels. « Avez-vous jamais entendu dire, ô roi de Khozer, que les « Karaïtes possèdent sur ces matières, nous voulons dire sur « la science massorétique et sur le droit civil et canonique, « des livres traditionnels, des décisions propres à prévenir ou « à dominer les conflits d'opinion ? »

Le Khozari. — « Je ne sache pas qu'ils aient des livres de « ce genre ; ce que je sais, c'est qu'ils pratiquent la religion « avec la plus grande ferveur. »

Le Haber. — « Cette ferveur, que je ne conteste pas, n'est

(1) Deutér., V, 14.

(2) Nombres, chap. 27.

« malheureusement que le résultat du rationalisme et du phi-
« losophisme. Il est vrai que ceux qui, en matière de religion,
« suivent la direction de leur raison individuelle, nous appa-
« raissent généralement plus zélés et plus fervents que ceux
« qui pratiquent le culte traditionnel, ces derniers n'ayant
« nul besoin de s'ingénier et de s'agiter pour les actes d'ado-
« ration, qu'ils accomplissent avec une tranquille sérénité.
« Nous autres (rabbanites), nous ressemblons sous ce rapport
« à des hommes qui se promènent dans une ville où la sécurité
« est complète, et les karaïtes à quelqu'un qui erre dans un
« triste désert où l'on est exposé à toutes sortes de rencontres,
« et, pour ce motif, forcé de se munir et de se livrer à l'exer-
« cice de toutes sortes d'engins de défense et de guerre. Ne
« vous laissez donc en imposer ni par l'excès de ferveur des
« karaïtes, ni par la prétendue apathie des traditionnaires ou
« rabbanites, sachant que ceux-là sont toujours à la recherche
« d'une forteresse pour s'y mettre en sûreté, tandis que ceux-
« ci reposent, paisibles et confiants, sur leurs lits, dans une
« ville ancienne et bien fortifiée. »

Le Khozari. — « Laissez-moi résumer votre opinion : Selon
« vous, la Thora nous enjoint de ne reconnaître qu'une seule
« doctrine et une seule justice ; mais les karaïtes, prenant
« pour guide la raison individuelle, professent autant de doc-
« trines qu'ils sont d'individus. Et ce n'est pas tout : chez
« eux, l'individu lui-même ne pourra s'arrêter à une seule loi,
« par la raison que tous les jours il apprend quelque chose
« de nouveau, quelque chose qui modifie l'opinion de la veille,
« ou bien il rencontre des contradicteurs qui le font changer
« de système. Dans une pareille situation d'esprit, l'accord
« chez eux n'est possible qu'à la condition de reposer sur une
« tradition remontant à un seul ou à plusieurs. Mais nous
« avons le droit de nous inscrire en faux contre ce genre
« d'accord. Comment, leur demanderons-nous, êtes-vous
« d'accord sur telle ou telle prescription religieuse que la rai-
« son peut interpréter de tant de manières différentes ? S'ils
« nous répondent par un *ipse dixit*, s'ils nous disent : « C'est

« l'opinion d'Achan, de Benjamin, de Saül ou de tel autre de « leurs coryphées ; » cette affirmation les oblige d'accepter, « à moins d'afficher la plus étrange inconséquence, une tra- « dition plus ancienne et plus digne de foi, c'est-à-dire la tra- « dition des rabbanites qui sont vis-à-vis des karaïtes ce qu'est « le général au particulier. Les premiers l'ont reçue directe- « ment des prophètes, tandis qu'eux n'ont d'autre appui que « de simples conjectures, des hypothèses. A l'harmonie qui « règne dans le rabbinisme, le karaïtisme ne sait opposer que « ses dissensions ; le premier a une tradition qui émane du « lieu choisi par Dieu, de la résidence sacrée, et, pour ce « motif déjà, digne de foi, ne fût-elle que le produit de la « raison ; le dernier n'a rien de pareil à nous offrir. Je suis « curieux de connaître leur réponse au sujet de la fixation des « néoménies (voir plus haut). J'ai remarqué aussi que, tout « en adoptant le calendrier rabbinique pour le dédoublement « du mois d'Adar, ils nous font des objections au sujet de la « fixation de la néoménie de Tischri : « Vous jeûnez peut-être « le neuf au lieu du dix du mois, » nous disent-ils. Ils osent « nous critiquer, eux qui ignorent jusqu'au mois où ils se « trouvent, eux qui ne savent pas si c'est Elloul ou Tischri « avec le double Adar, Tischri ou Heschwan avec Adar sim- « ple ! Avant de nous attaquer, ils devraient se dire tout bas : « Puisque nous sommes embourbés dans l'ignorance, à quoi « bon nous préoccuper de ce qui est obscur pour nous comme « la nuit? Puisque nous ignorons si le mois où nous nous trou- « vons est Elloul, Tischri ou Heschwan, nous ne pouvons « guère prendre à partie ceux dont nous suivons les traces et « les errements ; nous ne pouvons pas leur dire : « C'est le « neuf, ce n'est pas le dix du mois que vous jeûnez. »

L'auteur va exposer maintenant les règles de la tradition.

Le Haber. — « Oui, notre religion se rattache intimement « à une tradition remontant jusqu'au Sinaï ou émanant de la « résidence sacrée (1), de l'endroit où siégeaient les juges, les

(1) Deutér., XVII, 8 ; Isaïe, II, 3; Michée, IV, 2.

« pontifes et le grand conseil du Sanhédrin. Il nous est pres-
« crit d'écouter le juge contemporain (1), et la désobéissance
« aux décisions des juges ou des pontifes est réputée crime
« capital. Il en fut ainsi tout le temps que la religion conserva
« son culte officiel, le personnel sacerdotal, le synédrium et
« les autres corps, dont l'ensemble constituait l'état divin,
« maintenu soit par la prophétie, soit par la manifestation de
« l'Esprit saint (sous le second temple), exclusives l'une et
« l'autre de toute supposition de convention humaine. Aussi,
« les lois faites sous le second temple, telles que les prescrip-
« tions relatives à Hanuka, à Pourim, à la récitation totale ou
« partielle du Hallel, au lavement des mains, au Eroub (agran-
« dissement fictif de la zone sabbathique), ne sont pas moins
« obligatoires que les lois bibliques. Mais tout ce qui a pu ou
« pourra être fait, en matière de législation religieuse, depuis
« la dispersion d'Israël, n'est plus susceptible du nom de com-
« mandement (Mitzwa), ni de la formule de bénédiction ; ce ne
« sont plus que des mesures (Thekanoth) ou des coutumes
« (Minhag). Mais la plupart de nos lois ont pour base la révé-
« lation du Sinaï (halacha lemosché Missinaï). Cela se comprend
« pour peu que l'on songe que les Israélites, pendant leur sé-
« jour de quarante ans dans le désert, n'avaient à s'occuper
« ni de leur alimentation, ni du vêtement, ni du logement, et
« qu'ils formaient une population considérable, toujours en
« présence de Moïse, toujours sous l'influence immédiate de la
« divinité (Sche'hina), et déjà en possession de lois générales.
« Il suffit de se retracer cette situation pour comprendre qu'Is-
« raël devait chercher à s'initier dans tous les détails de la Loi,
« à s'éclairer sur les points contentieux au fur et à mesure
« qu'ils surgissaient, et à prendre note de tout cela. Ce que
« nous supposons est d'ailleurs un fait plus d'une fois constaté
« par l'Écriture. Moïse ne dit-il pas : « Je fais connaître au peuple
« les statuts et les lois de Dieu (2), (cette loi) prouvera votre
« sagesse et votre intelligence à toutes les nations (3) ? » Où se

(1) Deutér., *ibid*, *v*. 9-13. (2) Exode, XVIII, 16. (3) Deutér., IV, 6.

« trouvent donc cette sagesse et cette science ? où se trouvent « la Mischna et le Talmud, qui ne contiennent qu'une parcelle « de ce que leurs auteurs savaient en physique, en métaphy- « sique, en morale et en astronomie ? est-ce chez les karaïtes « ou chez les rabbanites ? Cette sagesse vantée par Moïse n'est « donc pas une chimère, elle est réelle ; elle remonte en partie « à Moïse, en partie à la cité sainte, tant qu'elle se trouvait « dans les conditions requises, c'est-à-dire jusqu'à la fin du « second temple, dont les générations se distinguaient par leur « sagesse autant que par leur piété (1). S'il n'y a pas là une « tradition véridique et pleine d'autorité, il n'y en aura jamais. « Une dernière preuve en faveur de la réalité d'une tradition, « c'est la constatation de certaines innovations introduites après « Moïse. Nous voyons Salomon consacrer le milieu du parvis « du temple, offrir des sacrifices ailleurs que sur l'autel *ad* « *hoc*, célébrer les fêtes de Sukkoth quatorze jours ; David et « Samuel organiser le service des chantres religieux et en faire « une institution permanente ; Salomon construire son temple « sur un plan différent de celui du tabernacle de Moïse ; Ezra « imposer à sa communauté une contribution annuelle d'un « tiers de sicle, mettre des bornes tout autour de l'emplacement « de l'arche sainte et suspendre un rideau devant cet endroit, « pour rappeler au peuple que c'était là jadis la résidence de « l'arche sainte. »

Le Khozari. — « Mais ces modifications n'étaient-elles pas « contraires au texte de la Loi, défendant toute addition comme « tout retranchement à l'œuvre de Moïse (2) ? »

Le Haber. — « Cette défense ne fut faite que pour le com- « mun des fidèles, afin d'empêcher tout un chacun d'innover « de son chef, d'adopter comme loi le fruit de ses spéculations, « et de faire ainsi une religion rationnelle, c'est-à-dire précisé- « ment ce que font les karaïtes. Mais en même temps, la Loi « ordonne d'obéir aux prophètes, successeurs de Moïse, ainsi

(1) Jérémie, XXXIII, 8 et 9. (2) Deutér., IV, 2 ; XIII, 1.

« qu'aux pontifes et aux juges (1). Lors donc qu'il est ordonné
« de ne rien ajouter à la Loi, cela veut dire qu'il ne faut pas
« modifier la Loi instituée par Moïse, expliquée par les pro-
« phètes, comme lui inspirés de l'esprit saint, interprétée par les
« juges et les pontifes, qui ont leur part des grâces d'en haut et
« de cet épanchement divin se répandant sur les lieux saints.
« Il importe de remarquer que dans ces corps sacerdotaux il
« n'y avait pas lieu à la violation de la loi, eu égard au grand
« nombre de membres qui en faisaient partie, pas plus qu'à
« l'erreur, par suite de leur immense savoir, science héréditaire
« et science acquise. On sait, en effet, que les membres du
« sanhédrin devaient être initiés dans toutes les sciences
« humaines ; ajoutez-y qu'ils jouissaient du don de la prophé-
« tie ou, du moins, de cette révélation inférieure connue sous
« le nom de *fille de la voix* (Bath-Kol). Supposons maintenant
« que les karaïtes aient raison dans l'interprétation littérale
« qu'ils donnent de l'expression — le lendemain du sabbath (2),
« — en soutenant que c'est le dimanche. Nous n'aurions pas
« moins raison contre eux en soutenant que l'un de nos pon-
« tifes, juges ou rois, d'accord avec le sanhédrin et tous les
« docteurs de la Loi, avait compris que la véritable raison
« d'être de ce comput était de mettre un intervalle de cinquante
« jours entre la récolte de l'orge et la récolte du froment, qu'il
« fallait, par conséquent, une révolution de sept semaines com-
« plètes, et que, pour ce motif, la signification des mots :
« lendemain du sabbath » ne peut être que relative, en ce sens
« que si la récolte de l'orge tombe un dimanche, les sept se-
« maines finiront le dimanche, tout comme elles expirent un
« autre jour de la semaine si la récolte de l'orge n'avait pas eu
« lieu un dimanche. Il s'ensuit que la récolte de l'orge peut se
« faire n'importe quel jour de la semaine, suivant les besoins
« ou les convenances ; puis, dans sa sagesse ou dans un mo-
« ment d'inspiration, l'autorité religieuse a fixé cette moisson
« au second jour de Pâques. Et comme il n'y avait dans cette

(1) Deutér., XVII, 9-13 ; XVIII, 15. (2) Lévit., XXIII, 11.

« interprétation rien qui fût contraire au texte de l'Écriture,
« et qu'en outre elle émanait du lieu saint, il était de notre
« devoir de l'accepter. Nous voilà donc à l'abri des démolis-
« seurs. »

Le Khozari. — « Par les principes généraux que vous venez
« de poser, ô Haber, et qui sont incontestables, vous avez
« détruit les raisons partielles qui me faisaient pencher du
« côté des karaïtes. »

Le Haber. — « Les règles générales, une fois clairement et
« nettement établies, doivent vous faire passer sur certaines
« difficultés de détail, dont les unes ne sont que le résultat de
« nos erreurs, et dont les autres forment un tissu inextricable
« où la raison ne fait que s'embrouiller de plus en plus. Pre-
« nez, par exemple, les dogmes de la justice absolue et de la
« sagesse infinie de Dieu dans leurs rapports avec les injustices
« criantes qui se commettent sur la terre (1) ; prenez encore le
« principe de l'immortalité de l'âme après la dissolution du
« corps, grâce à son essence immatérielle, pure comme celle
« des anges, et puis observez l'état d'anéantissement de l'âme
« pendant le sommeil, de surexcitation morbide pendant la
« maladie du corps, c'est-à-dire dans son asservissement à la
« matière, et d'autres contradictions apparentes. »

Le Khozari. — « Je ne serai pourtant pas satisfait avant
« d'avoir épuisé le carquois de mes doutes sur certaines parties
« de la Loi, en dépit de l'adhésion que je donne à vos principes
« généraux. »

Le Haber. — « Parlez. »

Le Khozari. — « Voyons d'abord la peine du talion, for-
« mellement énoncée dans l'Écriture par les mots : « œil pour
« œil..., dommage pour dommage (2). »

Le Haber. — « Mais, d'un autre côté, n'est-il pas écrit :
« Celui qui aura tué la bête de son prochain la payera corps
« pour corps (3) » ? Il est évident qu'il ne peut être question

(1) Ecclés., V, 7.

(2) Exode, XXI, 24 ; Lévit., XIX, 19 et 20.

(3) *Ibid.*, *v.* 21.

« ici que d'une indemnité (kopher), car, si quelqu'un tuait votre « cheval, diriez-vous : Tuons le sien? Assurément non; vous « diriez : Prenons le sien, ne trouvant nul dédommagement « dans la mort de ce cheval. Eh bien, il en est absolument de « même pour les représailles corporelles. Si quelqu'un vous « coupait la main, personne ne viendrait dire : Qu'on lui « coupe la sienne, car ce procédé du talion ne vous rendrait « pas votre main coupée. De plus, la peine du talion ne serait « que trop souvent en opposition directe avec la saine raison. « Qu'il s'agisse, par exemple, de plaies et de contusions; « comment observer la juste mesure dans l'application des « représailles? La même blessure ne peut-elle pas tuer le se- « cond après avoir épargné le premier? Et si celui qui vous a « crevé un œil est déjà borgne, lui prendra-t-on le seul œil « qui lui reste? fera-t-on un aveugle pour un borgne? Cela « pourrait-il s'appeler rendre — dommage pour dommage —? Il « est inutile de nous arrêter davantage à ces cas particuliers, « après vous avoir démontré la nécessité et l'authenticité de la « tradition, l'illustration, la sagesse et le zèle intelligent de « ses organes. »

Le Khozari. — « Donnez-moi maintenant quelques explica- « tions sur les lois relatives aux impuretés. »

Le Haber. — « Constatons d'abord que sainteté et impureté « sont deux termes corrélatifs, ne pouvant exister l'un sans « l'autre; point d'impureté là où il n'y a point de sainteté. « Qu'est-ce que l'impureté? Pas autre chose qu'une manière « d'être qui défend à celui qui en est affecté de toucher à quoi « que ce soit de saint et de consacré à Dieu, aux pontifes, à « leurs aliments, à leurs vêtements, aux offrandes du temple, « aux sacrifices, au sanctuaire, etc. Et qu'est-ce que la sainteté? « Encore une manière d'être qui défend à celui qui se l'est « appropriée de toucher à certains objets connus, clairement « désignés et dont la plupart ne sont frappés que d'une impu- « reté conditionnelle, subordonnée à la présence de la divi- « nité (Che'hina), que nous avons perdue, hélas! depuis long- « temps. Il importe, en effet, de remarquer que l'interdiction

« de tout contact avec la femme impure ou accouchée n'est « plus motivée de nos jours par la raison d'impureté ; ce n'est « plus aujourd'hui qu'une simple défense religieuse. Quant « aux autres restrictions, telles que la défense de se mettre à « table à côté d'elle, le soin d'éviter son attouchement, elles « sont ce que l'on appelle des haies (Siag), ayant pour objet « de rendre impossible toute accointance charnelle. Aussi les « autres lois d'impureté sont-elles tout simplement supprimées « depuis notre expulsion de la terre sainte et notre séjour « sur la terre profane, où il nous est matériellement impossible « d'éviter le contact avec les nécropoles, les bêtes immondes, « les lépreux, les hommes atteints de maladies honteuses, les « cadavres, etc., etc. Le contact d'une charogne n'implique « pas davantage une impureté réelle; il n'en reste aujour- « d'hui que la prohibition alimentaire, s'appuyant sur une « ancienne impureté. Et les ablutions, si elles n'avaient été « instituées par Ezra pour les souillures corporelles, auraient « perdu de nos jours tout caractère obligatoire et ne seraient « plus qu'une mesure hygiénique. Si les karaïtes l'acceptent « comme telle, sans y ajouter un caractère légal, nous n'avons « rien à dire ; mais s'ils persistent à voir dans les ablutions une « obligation religieuse, ils ne tendent à rien moins, dans leur « ignorance et leur manie de raisonner, qu'à l'altération de « la loi, à l'hérésie, à l'individualisme, cause immédiate de « la perte de l'unité religieuse (1). Ainsi, par exemple, nos « sages ont imaginé certaines mesures propres à nous faciliter « les transports d'une maison à l'autre pendant le sabbath, « (Eroub) ; mais ceux qui se permettent d'y voir quelque chose « de peu convenable ou de peu sérieux aboutissent à la di- « vergence, à l'hétérodoxie, à tel point que s'il se trouve dix per- « sonnes dans une maison il y aurait dix opinions différentes. « Que si les prescriptions religieuses n'étaient pas entourées de « barrières infranchissables on ne serait jamais sûr ni d'aller « au delà ni de rester en deçà du but, par suite des suggestions

(1) Nombres, XV, 16.

« du raisonnement et de l'ergotisme. Les karaïtes sont loin de « considérer comme un crime capital la jouissance des objets « consacrés aux idoles, les bijoux, l'encens et le vin qui leur « sont offerts, et pourtant la mort est préférable à ce genre de « transgression. D'un autre côté, rien ne leur paraît plus cri- « minel que d'user de la chair du porc, fût-ce même à titre de « remède, tandis que pour nous il n'y a là qu'une légère con- « travention entraînant seulement la peine de la bastonnade. « Il leur semble plus raisonnable de défendre au Nazir de s'é- « nivrer de cidre, de miel ou de pommes que de manger du « raisin frais ou sec, tout au rebours de la vraie doctrine, qui « ne défend que ce qui provient de la vigne ; ils raisonnent « ainsi parce que, dans leur opinion, le *Naziréisme* est avant « tout dans l'abstention de l'ivresse et de ses excès, mais Dieu « seul et ses élus en savent la vraie cause. Que l'on se garde « bien de prendre pour des ignares les organes de la tradition, « parce qu'ils n'admettent pas l'interprétation donnée par les « rationalistes au terme liqueur enivrante (*Sche'har*), parce « que, fidèles à la doctrine traditionnelle, ils enseignent que par « vin et liqueur enivrante il ne faut entendre que le suc de la « vigne ; que l'on n'oublie pas que les limites des prescriptions « religieuses ont été tracées par une sagesse (surnaturelle) qui « n'a rien de commun avec ce que le vulgaire envisage comme « parfait. Que l'on s'abstienne donc, si l'on veut, de ces li- « queurs, mais qu'on n'en fasse pas une interdiction légale. « Rangeons dans la même catégorie la bête abattue vite au « moment où elle allait expirer (Koss Koss) (1) ; la chair de cet « animal n'est pas défendue, parce qu'il n'est pas sûr que « l'animal fût attaqué d'un mal incurable ; tout au contraire la « bête qui, avec les apparences de la plus belle santé, serait « affectée de la lésion d'un organe essentiel (trépha), devient « chair prohibée, comme frappée d'un mal dont on ne revient « pas. Vous voyez bien que les appréciations et les subtilités « du raisonnement vont tout droit au renversement des lois

(1) Talmud, Hullin, 37. בשר כוס כוס

« traditionnelles. Ne suivez donc jamais les inspirations de « votre raison et de votre jugement propre en tout ce qui « touche à la causalité des prescriptions religieuses ; vous ris- « queriez de tomber dans le doute, qui aboutit à l'hérésie ; il « vous faudrait aussi renoncer à tout accord avec votre pro- « chain, chacun ayant en cette matière son opinion person- « nelle. *La règle à suivre, la voici : Méditer sur les racines de « la religion en se servant de l'Écriture, de la Tradition et des « procédés de déduction et d'induction tels qu'ils sont réglés par « la Tradition ; accepter les résultats de cette triple opération, « dussent-ils heurter votre raison et votre jugement.* N'est-ce « pas ainsi que la raison se refuse à admettre la négation du « vide dans la nature ? et pourtant elle est démontrée scienti- « fiquement. La raison rejette la divisibilité illimitée des corps, « et la logique l'admet et la démontre. Il en est de même de la « sphéricité de la terre et de la grosseur du soleil par rapport « à la terre, comme 166 à l'unité (1), faits rejetés par la rai- « son vulgaire, mais confirmés par la science ; de même en- « fin d'une foule de découvertes astronomiques contraires aux « idées reçues. Nos sages n'ont donc rien inventé, rien in- « stitué de leur propre chef ; tout leur enseignement dérive « d'une sagesse héréditaire et traditionnelle. Ceux qui vou- « dront soumettre les résultats de cette sagesse primitive au « contrôle de leur faible raison, les juger d'après les procédés « d'un raisonnement vulgaire, les trouveront étranges, pas « plus étranges pourtant que certaines données des sciences « physiques et astronomiques. Étudiant de ce point de vue les « questions judiciaires et les lois prohibitives, les karaïtes « trouvent matière à critique dans les doctrines des rabbanites. « C'est ainsi qu'ils blâment la diposition qui permet l'usage de « la chair *Koss Koss* (de l'animal abattu quand il allait expirer), « le remboursement des dettes au moyen d'une réserve juri- « dique (Prousbool), le prolongement de la limite sabbathique « par l'expédient du *Eroub*, la levée de la prohibition d'un

(1) Cf. Maïmonide, commentaire à la Mischna, préface.

« mariage adultérin grâce à la mesure appelée *Mïoun*, les pro-
« cédés mis en usage pour l'annulation des serments et des
« vœux, toutes ces dispositions n'étant pas d'accord avec la lo-
« gique judiciaire dès qu'on les isole de la tradition religieuse.
« L'alliance de ces deux principes, de la tradition avec la
« science du droit, est en effet indispensable. Séparées l'une
« de l'autre, la science du droit se livrerait à toutes sortes d'ex-
« pédients de son invention, de même que le texte biblique,
« privé du concours de la science traditionnelle, ne pourrait
« qu'engendrer l'hérésie et la ruine. »

Le Khozari. — « Votre conclusion me fait ranger du côté
« *du rabbanite qui sait allier ces deux principes, combiner la*
« *tradition avec la raison, et qui l'emporte sur le karaïte par*
« *cette sage liaison entre la lettre et l'esprit.* Le premier, obéis-
« sant à une tradition qui n'est pas autre chose qu'un rayon
« émané de la sagesse divine, a de quoi être satisfait de sa re-
« ligion ; le karaïte, au contraire, si grande, si vive que soit
« son ardeur religieuse, ne peut pas être content : il manque
« de confiance dans sa ferveur et sa piété, parce qu'il n'y trouve
« que les produits de son appréciation et de son raisonnement
« propres ; il ne jouit pas de la conviction que ses œuvres sont
« agréables à Dieu, d'autant moins qu'il sait que bien d'autres
« l'emportent sur lui en fait de piété et de zèle religieux. Je ne
« puis cependant me défendre de vous questionner au sujet de
« cette mesure du *Eroub* : se peut-il qu'un acte aussi insigni-
« fiant puisse avoir pour effet d'éluder cette défense formelle
« de la Loi relative à la violation du saint jour de sabbath? »

Le Haber. — « Dieu nous préserve de la supposition que nos
« sages et saints docteurs se soient concertés pour imaginer
« des expédients ayant pour objet de délier ce que la Loi a lié !
« C'est le contraire qui est vrai ; ils se montrèrent toujours
« jaloux de tracer des haies autour de la Loi. Or, l'une de ces
« clôtures fut appliquée précisément au sabbath ; c'est la dé-
« fense de faire le moindre transport du domaine privé dans le
« domaine public, et *vice versa*, défense qui n'est pas écrite
« dans la Loi. Eh bien, c'est cette barrière, élevée par eux,

« qu'ils se sont cru permis d'abaisser et d'entr'ouvrir, *afin que* « *leur mode d'interprétation du texte ne devînt pas une source* « *de gêne pour les fidèles ;* ils voulurent donc laisser à ceux-ci « une certaine latitude, mais à la condition de se munir d'une « autorisation, laquelle consiste dans cette opération du *Eroub*, « sorte de moyen terme entre le permis, le prohibé et la haie « rabbinique (siag). »

Le Khozari. — « Cette explication me laisse encore des « doutes sur la réalité de la faculté que vous attribuez au « Eroub d'opérer l'union de deux domaines privés, séparés par « le domaine public. »

Le Haber. — « Si vous concevez des doutes à cet égard, vous « devez en avoir sur toutes les pratiques. Comprenez-vous mieux « les lois relatives au mode d'acquisition de biens meubles ou « immeubles et des esclaves, au moyen de la prise de posses- « sion appelée *Kinian*, ou la cérémonie du Kidouschin, fai- « sant de la femme un objet prohibé pour tout le monde, le « mari excepté, ou le procédé du divorce rendant à cette « même femme sa liberté ? Jetons ensuite un coup d'œil sur « les lois consignées dans le Lévitique et dont l'exécution se « lie étroitement à tel rite ou à telle formule, notamment la « lèpre des vêtements et des habitations qui existe ou cesse « d'exister avec l'arrêt — *pur ou impur* — prononcé par le « Cohen ; voyons la consécration du tabernacle, ne devenant « saint que lorsque Moïse procède personnellement à son érec- « tion et à l'onction faite avec l'huile sainte ; voyons la consé- « cration des Cohenim entourée d'une foule de mesures ri- « tuelles (1), celle des Lévites accompagnée également d'actes « précis (2), les purifications faites avec l'eau lustrale mêlée aux « cendres de la vache rousse et tout le cérémonial qui s'y rat- « tache (3), la purification des maisons (4), l'expiation des « péchés et la purification du sanctuaire le jour de Kippour (5), « la bénédiction pontificale exigeant l'élévation des mains et

(1) Lévit., chap. 8.
(2) Nombres, VIII, 6 et suiv.
(3) *Ibid.*, chap. 19.
(4) Lévit., XIV, 49.
(5) *Ibid.*, chap. 16.

« la prononciation d'une formule spéciale (1). Assurément
« toutes ces pratiques étaient nécessaires pour faire descendre
« la gloire de Dieu sur Israël. Qu'on ne l'oublie pas, il en est
« des faits religieux comme des faits physiques qui ont leurs
« dimensions fixées par Dieu lui-même, sans que l'homme y
« participe en rien. Voyez les êtres se limiter, se pondérer et
« se combiner par le mélange des quatre éléments primitifs,
« prendre sans efforts chacun sa forme propre, devenir animal
« ou végétal, s'assimilier le tempérament qui lui convient et
« qui est pour lui une question d'être ou de non-être. Voyez
« l'œuf perdant sa vertu génératrice au moindre excès de chaud
« ou de froid, voire même au moindre mouvement violent;
« voyez la couvée qui doit rester tout juste trois semaines sous
« l'aile de la couveuse. Il s'ensuit que l'homme est radicalement
« incapable de trouver pour les corps les mesures et les dimen-
« sions nécessaires à leur vitalité ; c'est Dieu seul qui les a fixées
« dans sa sagesse. Les chimistes et les *animistes* se sont gros-
« sièrement trompés en prétendant saisir, au moyen de leurs
« opérations, la nature et les principes du feu, de façon à en
« reproduire les propriétés, c'est-à-dire à réaliser la transmu-
« tation des substances, de la même manière que le feu naturel
« ou calorique opère la transformation des aliments en chair,
« chyle, os et autres parties du mécanisme humain. Séduits
« par quelques expériences, par des résultats dus au pur ha-
« sard et nullement à leurs opérations, ils se sont vainement
« mis à la poursuite de ce feu artificiel. — Examinons mainte-
« nant l'œuvre des fondateurs de la théurgie (Rou'hniim) :
« Ayant entendu parler des sacrifices et des manifestations
« surnaturelles qui se sont continués depuis Adam jusqu'à
« l'avénement d'Israël, et en attribuant l'origine à l'esprit et
« au savoir-faire de certains hommes, ils prenaient les prophètes
« pour des individus d'un esprit supérieur capables de produire
« des miracles par la seule force de leurs combinaisons logi-
« ques. De là leur espoir d'obtenir des résultats analogues rien

(1) Nombres, VI, 26.

« qu'en faisant des sacrifices à des heures propices, sous l'in-
« fluence de certaine configuration astrologique due à leur
« imagination, et en les entourant de certains rites, fumée de
« l'encens, figures kabbalistiques et autres pratiques imagi-
« naires. Mais ils se trompaient étrangement, ces thaumatur-
« ges, en attribuant les miracles opérés par la parole prophé-
« tique à des vertus propres à cette parole; insensés, ils ont
« confondu l'action artificielle avec l'action naturelle! Nous
« l'avons déjà dit : comme les faits de l'ordre physique, ceux
« de l'ordre religieux sont incompréhensibles quant à leur
« production et à leur mode d'action. Vous considérez bien les
« premiers comme des faits désordonnés jusqu'au moment où
« vous en reconnaissez les effets; alors seulement vous vous
« mettez à exalter celui qui en est l'auteur et le moteur, pro-
« clamant sa toute-puissance. Un exemple : supposons que vous
« ne savez absolument rien ni du membre ni du mode de la
« génération, et que tout à coup on vous force de vous mettre en
« contact avec ce qu'il y a de plus dégoûtant dans le corps de
« la femme, avec ce foyer de corruption, de subir cette copu-
« lation ignomineuse, vous vous révolteriez alors; vous quali-
« fieriez cette accointance charnelle de honte et de folie. Mais
« quand de cette union des sexes vous verrez sortir un enfant
« qui vous ressemble, alors celle-ci vous apparaîtra dans toute
« sa réalité; alors vous vous sentirez coopérateur à une œuvre
« créatrice, vous reconnaîtrez que le créateur suprême vous a
« fait concourir à la conservation de l'humanité. Eh bien,
« vous allez voir qu'il en est de même de nos saintes pratiques.
« Examinons, par exemple, la cérémonie du sacrifice : vous
« tuez un agneau, vous vous souillez de son sang, vous l'écor-
« chez, vous lavez les intestins, puis vous coupez la victime
« en morceaux, vous faites des aspersions avec son sang,
« vous mettez le bois sur l'autel et vous allumez le feu
« du sacrifice. Il est évident que si tout cela ne se faisait par
« l'ordre de Dieu, vous vous moqueriez de ces rites, vous pen-
« seriez peut-être que, loin de vous rapprocher de Dieu,
« ces actes vous en éloignent. Ce n'est qu'au moment où

« le sacrifice est consommé, lorsque le feu céleste se mon-
« tre, que vous vous sentez animé de sentiments tout nou-
« veaux, visité par un songe ou par une vision religieuse;
« alors naît en vous la conviction que vous avez atteint le noble
« but auquel vous aspiriez, et cette réalisation d'un but di-
« vin vous rend la mort beaucoup moins douloureuse, per-
« suadé qu'elle est la dissolution du corps tandis que l'âme
« élevée à cette hauteur spirituelle n'en descendra ni ne s'en
« éloignera plus. — *De tout ceci il faut conclure*, *d'abord que*
« *l'on ne se rapproche de Dieu que par l'accomplissement exact*,
« *scrupuleux*, *des prescriptions divines*, ensuite que ces pres-
« criptions ne nous sont connues que par la révélation prophé-
« tique, et qu'elles ne tombent pas plus sous la logique que
« sous l'appréciation rationnelle. Or, le seul trait d'union,
« l'unique moyen de nous rattacher à cette science sacrée,
« c'est la fidèle et véridique tradition, ce sont ensuite ses or-
« ganes, c'est-à-dire, non pas quelques individus isolés, mais
« des sages aussi nombreux qu'illustres, remontant jusqu'aux
« prophètes et par ceux-ci jusqu'aux pontifes, aux lévites, aux
« anciens, formant une chaîne non interrompue dont le pre-
« mier anneau est Moïse lui-même.... »

L'auteur termine son exposé par un résumé succinct de l'histoire de la tradition et par quelques considérations sur l'esprit et le mode de rédaction du Talmud; nous allons également les transcrire.

Le Khozari. — « Prouvez-moi maintenant l'authenticité de
« la tradition par son histoire. »

Le Haber. — « La prophétie se maintint encore pendant
« quarante ans sous le second temple, grâce à la survivance
« de quelques anciens qui en avaient joui sous le premier
« temple. Il ne fallait plus songer à une prophétie directe,
« nouvelle; elle avait disparu avec la résidence de la *Sché-*
« *hina* en Israël. Dès lors, on n'en espérait plus la restitution
« qu'à une époque providentielle, marquée pour un déploie-
« ment extraordinaire de puissance divine, analogue à celle
« d'Abraham, de Moïse, d'Élie et de tous ces grands hommes

« de la religion dignes par eux-mêmes de devenir le sanc-
« tuaire de la gloire de Dieu, à l'époque messianique enfin,
« dont nous attendons la venue, la présence de ces hommes
« d'élite devant ramener infailliblement l'inspiration prophé-
« tique. Pour en revenir à l'histoire de la Tradition, nous
« dirons qu'au début du second temple il y avait les trois
« derniers prophètes, Haggaï, Zacharie et Malachie, puis
« Ezra et ses collègues. Au bout de ces quarante ans, ap-
« paraissent les sages connus sous le nom de — Hommes du
« grand synode — venus en grand nombre dela captivité avec
« Zorobabel, en possession des traditions des derniers pro-
« phètes. Vient ensuite Siméon le juste avec son académie et
« son école; puis Antigone de So'ho, célèbre par ses élèves
« Zadok et Boëthus, chefs des sectes hérétiques; puis Yassé
« ben Yoëzer, saint pontife, réputé impeccable (1), et Yossé
« ben Yohanan, son *alter ego*; puis Josué ben Pera'hia, Nitaï
« d'Arbelles, Yuda ben Tabaï, Chiméon ben Chatah, le der-
« nier, célèbre par ses démêlés avec le roi Yeannée, conflit qui
« donna naissance au karaïtisme (2). Déjà ce roi, excité par de
« mauvais conseillers, s'était laissé entraîner à l'extermination
« des organes de la Tradition, et, par suite, à la persécution
« de la tradition elle-même; mais ces tentatives n'eurent qu'un
« succès momentané, et c'est Chiméon ben Chatah, à son re-
« tour d'Alexandrie, qui restitua à la Tradition son pouvoir et
« son autorité. C'est alors que le karaïtisme jeta les bases de
« son hérésie, consistant dans le rejet de la Tradition et son
« remplacement par le rationalisme, tel que nous le connais-
« sons. Il ne faut pas le confondre avec le zaducéisme, qui
« forme une secte d'apostats rejetant le dogme du monde fu-
« tur. Mais les karaïtes ne sont pas des renégats; ils accep-
« tent, au contraire, avec une ardente conviction toutes les
« bases fondamentales de la religion; leur vice, c'est d'aban-
« donner au seul raisonnement les conséquences des principes,
« procédé qui ne peut avoir pour résultat, volontaire ou invo-

(1) Talmud, Sôta, 47.

(2) Talmud, Kidouschin, 66.

« lontaire, que d'altérer gravement la vérité jusque dans ses « racines. Nous avons ensuite Chemaïa et Abtalion, leurs disciples, Hillel et Chamaï ; Hillel, fameux par sa science comme « par sa grande modestie, rejeton de la race royale de David, « atteignant une haute vieillesse (cent vingt ans), formant des « milliers de disciples, notamment Jonathan ben Uziel et R. « Yohanan ben Zakaï (1), ce dernier non moins illustre par « son savoir que par ses vertus. Viennent ensuite les disciples « de ce grand docteur, R. Eliézer ben Hircanos, auteur du « livre intitulé — les Chapitres de R. Éliézer, — qui traite de « l'astronomie, du système planétaire, de la cosmographie « céleste et terrestre ; R. Ismaël ben Elischâ, auteur du livre — « He'haloth — (*les Sanctuaires*), qui traite de la substance « divine et du char céleste, dont ce docteur avait sondé les « mystères au point de s'élever presqu'à la hauteur prophé« tique (2) ; R. Jehosehoua ben Hanania, connu par ses luttes « avec R. Gamliel, R. Yossé, R. Elazar ben Ara'h (3). A côté « de ces remarquables chefs, des pontifes et des lévites, faisant « leur profession exclusive de l'étude de la Loi, s'était main« tenu, durant la période du second temple, le grand syné« drium, dont l'autorité suprême faisait et défaisait les chefs « religieux (4), et qui était comme la quintessence de la « science et de la vertu. Après ceux-ci et postérieurement à la « ruine du second temple, nous avons R. Tarphon, R. Akiba « et leurs collègues. Akiba, arrivé, lui aussi, jusqu'au rang « prophétique, planant dans le monde des esprits purs comme « dans son propre domaine (5), Akiba, le seul des quatre doc« teurs qui se tirât sain et sauf de la contemplation du surna« turel (6) ; Akiba, le saint martyr, exhalant son âme avec « la profession de foi de l'unité et de l'amour parfait de « Dieu (7). »

LE KHOZARI. — « Voilà vraiment une vie heureuse, suivie

(1) Talmud, Sukka, 28.
(2) Talmud, Berachoth, 7.
(3) Aboth, II, 10.
(4) Yadaïm, chap. 3, Mischna 5.
(5) Talmud, Haguiga, 15.
(6) *Ibid.*, *ibid.*
(7) Talmud, Berachoth, 61.

« d'une mort plus heureuse encore et aboutissant infailliblement à la béatitude éternelle! »

Le Haber. — « Nous avons ensuite la génération de R. Méir « et de ses nombreux collègues, celle de R. Yehouda Hanassi, « surnommé le saint rabbi, et de ses collaborateurs à l'œuvre « de la Mischna, nommés les Thanaïm; suivis des Emoraïm, « auteurs du Talmud. Rabbi procéda à la rédaction de la « Mischna l'an 530 de l'ère des Séleucides, cent cinquante ans « après la destruction du second temple, cinq cent trente ans « après la cessation de la prophétie. La Mischna ne contient « qu'une faible partie de l'enseignement théorique et pratique « de nos sages. Nous savons qu'on mit autant de sollicitude à « la rédaction de la Mischna que s'il s'était agi de la Loi écrite « elle-même; on entoura des plus grands soins la confection de « ce recueil, sa division par traités, chapitres et articles; on « veilla aux garanties de son authenticité et de son caractère « traditionnel; on y remarque aussi beaucoup d'idiotismes et « de néologismes, comparativement au style de l'Écriture. La « précision du langage, l'harmonie de l'ensemble, l'ordre et la « méthode qui se font remarquer dans toutes ses parties, sont « autant d'indices d'une inspiration d'en haut, la raison hu- « maine, réduite à sa force propre, ne pouvant guère produire « une œuvre aussi parfaite. Elle ne peut avoir pour détracteurs « que ceux qui n'y entendent rien, qui ne se soucient ni de « l'étudier, ni de la lire, qui ne la connaissent que par le peu « qu'ils ont recueilli dans les conversations et les prédications « des docteurs. Ils ne peuvent donc émettre que des jugements « hasardeux et erronés, absolument comme quand on juge « une personne à première vue et sur une première impres- « sion. Nous avons, du reste, des témoignages formels et de la « filiation qui rattache la Mischna à la révélation prophé- « tique (1), et du respect qu'elle professe pour la tradition « officielle, qu'elle déclare infaillible (2). Ce que nous venons « de dire des perfections de la Mischna, c'est une goutte d'eau

(1) Péah, chap. 2, Mischna 6.

(2) Edouioth, chap. 5, Mischna 6 et 7.

« comparée à la mer. Quant à l'esprit du Talmud et de ses
« organes, à sa méthode d'enseignement, à ses préceptes, à ses
« allégories, il serait trop long d'en faire l'exposé. Si vous y
« rencontrez des choses qui vous paraissent peu conformes à
« nos idées actuelles, croyez bien qu'elles avaient leur raison
« d'être et leur valeur pour les races contemporaines. »

Le Khozari. — « J'ai remarqué, en effet, que les faits par-
« ticuliers exposés dans le Talmud sont souvent en contradic-
« tion avec les principes généraux qu'il pose ; j'ai remarqué
« surtout l'étrangeté de certaines de leurs interprétations
« bibliques, repoussées par le sens logique, impossibles à être
« adoptées comme le vrai sens du texte, tant en matière de
« législation que d'amplification morale. Il nous offre enfin
« une foule de légendes et de récits qui sont inadmissibles pour
« la raison. »

Le Haber. — « Vous reconnaissez cependant la profondeur
« de leurs investigations et la sagacité de leurs commentaires
« sur la Mischna et la Boraïtha ; vous reconnaissez également
« l'exactitude et la clarté de leurs déductions, tant sous le
« rapport de la lettre que de l'esprit biblique ? »

Le Khozari. — « Oui, je reconnais là une méthode supé-
« rieure à tout ce que nous offre la science de la dialectique ;
« mais ceci ne fait que donner à mon objection une force irré-
« futable. »

Le Haber. — « Est-il admissible que les auteurs de ces
« profondes recherches nous fussent inférieurs pour l'exégèse
« biblique ? »

Le Khozari. — « Non, cela ne se peut pas ; je ne vois ici que
« cette alternative : ou nous ne comprenons rien à leur exé-
« gèse, ou les commentateurs de la Halacha ne sont pas les
« mêmes que les exégètes de l'Écriture ; mais cette dernière
« hypothèse est matériellement impossible. Comment se fait-il
« donc que leur interprétation biblique soit si rarement d'ac-
« cord avec la raison et le sens littéral, tandis que le com-
« mentaire de la Halacha est toujours si parfaitement d'accord
« avec la logique ? »

Le Haber. — « Il y en a deux motifs : d'abord il se peut « qu'il existait chez les talmudistes, en matière d'exégèse, une « méthode ésotérique et traditionnelle, se rattachant à celle des « treize points d'argumentation ; ensuite, leurs citations bi- « bliques n'avaient souvent d'autre objet que de servir comme « point d'appui (assmachta), ou comme signe mnémotechni- « que à leur enseignement. En voici un exemple : le Talmud « s'évertue à déduire les sept commandements appelés *Nou-* « *chides*, d'un verset de la Genèse (1). Il est évident qu'il n'y a « pas le moindre rapport entre ce texte et les prescriptions « que l'on s'est plu à en tirer ; il n'y a là qu'un signe mnémo- « technique propre à graver dans l'esprit du vulgaire la notion « des lois noachides. D'autres fois, l'exégèse talmudique est « fondée sur ces deux modes réunis ou sur des motifs qui nous « sont inconnus. Ce qui est certain, c'est que nous devons « avoir confiance pleine et entière dans nos sages, illustres « par la science, par la piété, par leur ardente sollicitude pour « la religion, et enfin par leur nombre, qui repousse toute « idée de pacte conventionnel, toute ombre de soupçon sur « leur véracité. Au lieu de les critiquer, sachons tenir compte « de la faiblesse de notre entendement ; agissons de la façon « dont nous nous comportons vis-à-vis l'Écriture et son contenu « lorsque nous ne parvenons pas à la comprendre. Nous nous « méfions alors, non pas de la vérité des livres saints, mais de « notre ignorance, de notre infirmité intellectuelle. En ce qui « concerne les récits et légendes talmudiques (Agadoth), il en « est qui font l'office de préparation, de préambule à une pen- « sée que l'on tient à faire bien pénétrer dans les esprits. « Telle est cette légende commençant par les mots : « Quand « le maître de l'univers descendit en Égypte, » et qui veut « établir que la sortie d'Égypte était le fait direct, immédiat « de la volonté divine, qu'elle n'était le résultat ni du hasard, « ni d'efforts humains, ni de l'intervention de l'ordre spiri- « tuel — astre, ange, démon ou autre intermédiaire. — Ce genre

(1) Genèse, II, 16 ; Talmud, Synhédrin, 56.

« de récits figurés a son expression caractéristique dans le « terme de *kevia'hol* (כבריכול), qui signifie : — Il en eût été ainsi « s'il pouvait en être ainsi. — C'est dans le sens conditionnel « qu'il nous faut interpréter cette catégorie de récits et de « légendes, talmudiques ou autres ; il y en a des spécimens en « pleine Écriture. Telle est, par exemple, la vision ayant pour « objet de prédire la mort tragique du roi Achab (1), et que « l'on doit considérer comme le préambule de la déclaration « qu'Achab n'était entouré que de faux prophètes. D'autres « légendes sont l'exposé de visions réelles dont quelques-uns « de nos saints docteurs furent favorisés, visions qui sont en « rapport avec la hauteur de pensées et la lucidité d'esprit de « ces élus. Il en est d'autres, à formes visibles et sensibles, « dans le genre de celles qui se perpétuèrent pendant le cycle « prophétique et la période du second temple, comme le Bath-« kol, forme normale de la révélation durant cette période. Il « n'y a donc rien d'étrange ni d'impossible dans la vision « racontée par R. Ischmaèl ben Elischa (2) ; il y a, au con-« traire, parfaite analogie entre la *voix* entendue par le saint « docteur et la *voix* dont il est question dans les révélations de « Moïse et d'Élie (3), entre ces expressions de tristesse et de « douleur et celle que nous trouvons dans la Genèse, où Dieu « *s'afflige* et *se repent* d'avoir créé l'homme (4). Certaines lé-« gendes à la forme allégorique renferment des doctrines « ésotériques dont la divulgation aux masses ignorantes et sans « initiation eût présenté de graves dangers, et que l'on tenait « à réserver aux méditations et aux investigations des rares « esprits d'élite. D'autres encore, qu'on est porté tout d'abord « à taxer de mensonge, s'expliquent avec un peu d'attention : « telle est la légende relative aux sept objets antérieurs à la « création du monde (5) ; elle signifie que ce qui était le der-« nier en acte était le premier dans la pensée de Dieu, et pose

(1) I Rois, XXII, 19.
(2) Talmud, Berachoth, 7.
(3) Exode, XIX, 19 ; I Rois, XIX, 12.
(4) Genèse, VI, 6.
(5) Talmud, Pessahim, 54 ; Nedarim, 39.

« le principe des causes finales. Elle nous enseigne, cette lé-
« gende, que le but de la création c'est d'abord la Thora,
« substance de toute sagesse; ensuite, la justice, dont elle est
« l'objectif; puis le trône céleste; puis Israël, c'est-à-dire la
« matière avec laquelle on fait les justes; puis Jérusalem, le
« lieu le plus propice à l'épanouissement des justes; puis le
« Messie, le personnage le plus digne d'opérer la réunion des
« justes; enfin le Paradis, dernière résidence des justes. La
« voilà donc expliquée, l'antériorité virtuelle de ces sept créa-
« tions spéciales. Nous avons encore, dans le même genre, les
« dix objets créés à l'entrée du sabbath (1) : cette légende, de
« prime abord, semble contraire à la vérité en mettant la re-
« ligion en contradiction avec la nature, celle-ci étant régie
« par des lois inflexibles dont celle-là proclame la modifica-
« tion. Mieux compris, ce texte de la Mischna tend précisément
« à la conciliation du miracle avec l'ordre naturel; il nous
« informe que le miracle lui-même fut prévu, arrêté, réglé dès
« l'origine de la création, et que, dès lors, il ne constitue
« aucune perturbation dans l'état physique du globe. J'avoue-
« rai, du reste, ô roi de Khozer, qu'il est dans le Talmud une
« foule de passages que je me sens incapable de vous expli-
« quer ou de ramener à l'une des catégories indiquées, tous
« ceux notamment que des disciples, jaloux d'enregistrer
« toutes les paroles des maîtres. intercalèrent dans le texte,
« qu'ils les comprissent ou non. C'est ainsi que beaucoup de
« ces passages, dont on ne restituait que la lettre, privée de la
« signification qu'y avaient attachée les maîtres et que les
« disciples ignoraient, nous sont arrivés à l'état d'énigmes, et
« alors nous prétendons que notre impuissance à comprendre
« nous autorise à traiter légèrement ces mystères! Notez bien
« qu'il ne s'agit ici d'aucune loi positive, ce qui nous permet
« d'émettre les conjectures auxquelles nous venons de nous
« livrer, sans diminuer en rien la valeur et l'importance de
« l'Agada. »

(1) Aboth, V, 9.

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DU KHOZARI SUR LA TRADITION.

Il importe maintenant de faire pour l'exposé de cette théorie sur la tradition, exposé bien long, un peu diffus, mais dont nous n'avons voulu rien retrancher pour lui laisser sa physionomie propre, ce que nous avons fait pour l'opinion du même auteur sur la révélation de la loi écrite. Il s'agit donc de le résumer dans ses points principaux et ses éléments essentiels. Ces points sont : 1° authenticité de l'Écriture et de la tradition; 2° nécessité d'une tradition, fondée sur l'insuffisance du texte biblique ; 3° autorité de la tradition, basée sur les qualités naturelles et surnaturelles de ses interprètes ; 4° supériorité de la tradition sur le rationalisme, ou démonstration contre les karaïtes et autres hérétiques.

Mais d'abord, à un point de vue plus général encore, nous ferons remarquer que l'édifice de la tradition repose avant tout sur le système de l'auteur que nous avons développé et analysé dans notre étude sur le septième dogme (1). Il ne fait qu'étendre à la tradition sa profession de foi au sujet de la révélation ; il ne s'écarte pas du principe qu'il a posé en matière de culte ; il maintient que les pratiques extérieures, rituelles et cérémonielles constituent un ensemble de phénomènes suivant absolument les mêmes lois que ceux de l'ordre physique. Ces pratiques correspondent à des forces mystérieuses, divines, comme les faits physiques et météorologiques. De là la nécessité de l'accomplissement ponctuel et minutieux de tous les actes du culte ; le moindre changement, la plus légère altération dans les cérémonies et observances religieuses, entraînent des conséquences aussi graves que le désordre et la perturbation qui s'introduisent dans le travail des agents de la nature. La loi orale, qui fixe l'action religieuse, qui règle les cérémonies du culte, qui en arrête les dimensions, les conditions de temps, de lieu, de nombre, est donc le véritable complément de la loi écrite ; elle poursuit le

(1) Voir septième dogme, 3e chap , § 3, et appréciation.

même but et l'atteint par les mêmes moyens, et ce but, c'est un état divin réalisé par un culte déterminé, réglé dans ses moindres détails. La tradition est donc, comme l'Écriture, sainte et infaillible ; sans elle, le culte extérieur, laissé dans le vague, flottant au gré de l'incertitude, ne serait plus qu'une œuvre informe, inachevée, impuissante en tout cas à réaliser l'état divin. Qu'on ne parle pas de ferveur, de zèle religieux, de sainte ardeur ; car, tout en étant les accompagnateurs obligés de nos actes de piété, ils ne sont rien, ou du moins comptent pour fort peu en dehors du culte prescrit. Nous l'avons déjà dit : le système du Khorazi a l'avantage d'être complet, conséquent dans toutes ses parties ; il fournit une base réelle à l'infaillibilité, à la divinité de la loi, de toute la loi, écrite et orale, telle qu'elle est formulée mais nullement motivée par Maïmonide. Mais l'auteur ne se contente pas de cette affirmation venant de haut ; il croit que pour diviniser la tradition il n'est pas trop de la démontrer, et c'est ce qu'il fait en développant les points ci-dessus indiqués.

1° *Authenticité de la tradition.* — Il l'établit d'une manière fort ingénieuse, en usant de l'argument *à fortiori*. Puisqu'il existe, dit-il, une tradition pour la lettre biblique, à plus forte raison doit-il y en avoir une pour la signification à attacher aux mots, c'est-à-dire pour l'esprit biblique. La tradition littérale est incontestable ; c'est la science massorétique, embrassant la ponctuation, l'accentuation, l'orthographe, la supputation exacte du nombre des lettres, mots, versets et sections, science qui remonte à la plus haute antiquité, qui est une des meilleures garanties en faveur de l'authenticité biblique. Et cette tradition des mots ne serait pas accompagnée d'une tradition des choses ! On se serait ingénié à veiller à l'intégrité de la lettre, à la conservation du squelette, sans le moindre souci de celle des lois et des doctrines qui en sont l'âme ? Cette assertion est trop absurde pour pouvoir être admise, et la tradition orale, canonique et dogmatique, a dû marcher parallèlement à la tradition massorétique. (Voir dans le texte le n° 1, 13-17.)

2° *Nécessité d'une tradition législative.* — Réduite à son texte concis, la loi écrite n'eût pas tardé à devenir lettre close dans la plupart des cas religieux. Les lois n'y sont formulées que d'une manière générale ; celles mêmes qui sont énoncées avec indication précise et détaillée soulèvent une foule de cas douteux et inconnus. Sans la tradition, nous ne connaîtrions ni la date certaine de la célébration de la Pentecôte, ni le rite prescrit pour l'immolation des animaux purs, ni la distinction entre la graisse licite et la graisse prohibée, entre les oiseaux purs et les oiseaux impurs, ni les limites de la zone sabbathique, ni la ligne de démarcation entre le travail permis et le travail défendu pendant le jour de repos. Sans la tradition, que deviendrait la loi du talion, écrite dans la Bible, mais absolument impraticable dans l'application? Une tradition orale expliquant le texte et lui servant, en quelque sorte, de commentaire perpétuel, était donc de tout point indispensable. Bien que cette preuve de la nécessité de la tradition soit plutôt négative qu'affirmative, elle n'est pas assurément sans valeur. On sait que la bonne démonstration repose sur la double base de la preuve directe et de la preuve contradictoire. (Voir *ibid.*, n° 18-20.)

3° *Autorité de la tradition.* — Quant à l'autorité de la tradition, elle repose sur un fond des plus solides. Elle s'appuie tout d'abord sur l'illustration et la sainteté des corps qui la représentent. Quels sont ces corps? Ce sont les prophètes, les hommes du grand-synode, les Duumvirs et leurs successeurs les Tanaïm et les Emoraïm, c'est-à-dire un ensemble d'hommes éminents par l'inspiration, la science et la vertu. Tant qu'Israël occupe la terre sainte, le sol plus particulièrement consacré à la réalisation de l'alliance de l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel, la tradition reste de droit divin, — prophétie sous le premier, esprit-saint *el Bath kol* sous le second temple. — L'auteur, conséquent en ceci avec lui-même et avec les bases de son système, fait une distinction essentielle entre l'époque antérieure et l'époque postérieure à la chute de Jérusalem et du temple. Il accorde une autorité bien plus grande aux or-

ganes de la première ; il leur reconnaît le droit de faire certaines innovations, changements et additions, et il en cite quelques-uns (n° 20), leur décernant une sorte de puissance législative dérivant en droite ligne de celle de Moïse (1), qu'il refuse à leurs successeurs rabbiniques (2). Cette prérogative cesse complétement avec la dispersion d'Israël. Tout ce qui est d'une date postérieure ne mérite plus le titre de commandement (Mitzwa), et appartient à la catégorie des *Thekanoth*, c'est-à-dire de simples mesures religieuses.

Le second point d'appui de l'autorité traditionnelle, c'est sa continuité. Elle se développe sur une échelle dont nous sommes à même de compter tous les degrés; elle forme cette chaîne non interrompue dont nous connaissons tous les anneaux, depuis Moïse jusqu'à la clôture du Talmud, jusqu'au moment où, la loi orale étant devenue elle-même une loi écrite, l'Écriture et la tradition, confondant leurs eaux, se sont unies dans la constitution définitive du judaïsme rabbinique. Comme Dieu faisant l'appel des générations de l'humanité, l'histoire sainte peut faire l'appel de ses générations à elle ; chacune répondra par un nom ou, pour mieux dire, par le nom du représentant ou des représentants qui en résument l'esprit. Quoi ! tous ces grands noms du judaïsme, illustres par leur piété et leur immense savoir, plusieurs même par leur héroïsme et la couronne du vrai martyre, pourraient être taxés de folie ou de mensonge, en travaillant les uns à la suite des autres à la construction d'un monument élevé dans le vide! Quoi! des générations, des siècles, des millions de fidèles les auraient suivis aveuglément, subissant le lourd fardeau de leurs prescriptions sévères sans jamais se révolter contre la dureté de ce régime ! Quoi ! cette chaîne dont nous connaissons tous les chaînons par le nom et par le menu serait l'œuvre du pur hasard, et non celle d'une inspiration divine, le résultat de causes fortuites, et non le dé-

(1) Deutér., XVII, 9-12 ; XVIII, 15.

(2) Cette doctrine n'est pas tout à fait d'accord avec le principe formulé par le Talmud que nul prophète ne peut absolument rien ajouter à l'œuvre de Moïse : אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה ; Talmud, Meguilla, 3.

veloppement d'un fait providentiel! Mais alors que devient la loi de l'histoire, que devient le génie de l'humanité, sans le ciment qui lie ensemble les pierres de ses assises universelles? (*Ibid.*, n° 1, 33-36.)

4° *Supériorité de la tradition sur la raison individuelle.* — Cette partie de la démonstration du Khozari est entièrement originale, et jusqu'à un certain point une déviation de son système. Il est rare, en effet, que l'auteur songe à combattre la raison par ses propres armes, à l'attaquer, en vrai stratégiste, par son côté faible, comme il le fait dans sa polémique directe avec les karaïtes. Il s'y livre à des considérations générales dont la portée ne s'arrête pas à cette secte religieuse, et dont la valeur subsiste encore aujourd'hui, après plus de huit siècles d'intervalle; elles méritent, par conséquent, d'être résumées avec précision. Il n'est pas plus possible pour les karaïtes que pour les rabbanites, dit-il, de s'en tenir rigoureusement au texte biblique; ils sont forcés d'ailleurs d'en convenir eux-mêmes, ne pouvant pas nous cacher certains usages, mesures et coutumes qu'ils ont adoptés. D'où leur viennent-ils? De tel ou tel de leurs chefs, de tel ou tel père de leur Synagogue, ils n'osent pas le nier. Mais n'est-ce pas se mettre en contradition avec leur principe, qui consiste dans le rejet absolu de toute tradition en dehors des livres saints? n'est-ce pas reconnaître une petite tradition, œuvre locale, temporaire, entachée de l'esprit de secte, tandis que l'on abandonne la vraie tradition, la grande, celle qui marche parallèlement à l'histoire du judaïsme? Étrange inconséquence, que d'aller ainsi couper la tradition en deux, d'en faire deux tronçons, et de garder pour soi le plus mesquin, le plus chétif, en jetant le plus grand aux orties! Mais ce n'est pas tout, il y a là une faute bien autrement grave qu'une inconséquence logique. Il faut considérer la base faible et chancelante que l'on substitue à l'autorité de la tradition. A moins de se condamner soi-même à rester cloué à la lettre biblique, à renoncer à toute interprétation, à toute exégèse, ce que les karaïtes ne veulent pas plus que les rabbanites, on ne saurait échapper à ce dilemme : ou se soumettre à une tradition, c'est-à-dire à la raison col-

lective des âges, de l'histoire sainte et des écoles religieuses ; ou bien n'admettre d'autre contrôle que la raison individuelle. Mais, si c'est la raison individuelle qui règne, si c'est à son appréciation souveraine qu'il faut soumettre les institutions sacrées, que deviennent la plupart des lois cérémonielles, les sacrifices, les rites, les prescriptions de pureté ou d'impureté, inexplicables pour la raison, et pourtant acceptées et vénérées des karaïtes comme de tous ceux qui ne confondent pas la religion avec un froid déisme? Et puis, comment asseoir la religion sur un fondement aussi faible que mobile? N'est-ce pas lui enlever toute fixité, la rendre le jouet des fluctuations de la raison de chacun, remplacer la stabilité par la fragilité, déraciner le roc pour bâtir sur le sable mouvant? Les institutions comme les empires, qui l'ignore? ne se conservent que par les éléments qui ont servi à leur formation. Prétendre maintenir par la raison libre ce qui a été fondé par l'inspiration et la révélation d'en haut, c'est-à-dire par l'autorité prise dans son acception la plus élevée, c'est comme si l'on voulait consolider le principe monarchique en livrant le gouvernement à quiconque voudrait y mettre la main. Non, l'autorité représentée par la tradition ne peut pas abdiquer en faveur de la raison individuelle : avec celle-ci, ce n'est pas seulement la durée, mais aussi l'unité religieuse qui est compromise. L'unité de doctrine, l'harmonie de l'ensemble, ne résistent pas longtemps aux conséquences de l'individualisme. Que si les principes, si les textes avec leur application pouvaient êtres livrés au bon plaisir de chacun, si tout le monde avait moralement le pouvoir de l'interpréter à sa guise, si le premier venu possédait la faculté de renverser le résultat des efforts de plusieurs générations, où serait l'unité d'Israël, condition de son existence?

On voit que l'auteur ne tourne pas autour du grand et éternel problème de l'alliance de l'autorité avec la liberté. Il l'aborde de front, et, ne trouvant pas le moyen de dénouer le nœud gordien, il le tranche en faveur de l'autorité, et de la tradition qui la représente dans la sphère religieuse. Certes nous ne voudrions pas dire qu'il sacrifie entièrement la liberté

à l'autorité, qu'il la bannit, qu'il l'expulse du domaine de l'enseignement religieux : ce serait dénaturer sa pensée à force de l'exagérer. Nous avons vu qu'il termine sa polémique contre les karaïtes par la recommandation *de méditer sur les principes de la religion, en se servant de l'Écriture, de la tradition et des procédés logiques employés par celle-ci;* il y fait donc intervenir l'argumentation et le raisonnement, qui sont les instruments de la raison, sinon la raison elle-même. Mais il ne constate pas assez la part faite par la tradition elle-même, ainsi que nous avons essayé de le démontrer, aux éléments de progrès et de liberté, qu'elle ne saurait éliminer impunément de son sein. N'oublions pas d'ailleurs que dans le système de noblesse sainte et d'aristocratie divine du Khozari il ne pouvait pas y avoir grande place pour la liberté.

Une autre lacune que nous y remarquons, c'est qu'il garde un silence complet sur la tradition purement théologique et dogmatique dont nous avons retrouvé les traces originelles dans l'Écriture et les livres talmudiques. Mais ceci n'est pas particulier au Khozari, c'est un fait commun à la plupart des organes de l'école théologique. Malgré leurs tendances spéculatives, ils sont généralement portés à n'envisager la tradition que du point de vue de la loi orale, du droit canonique commentant et complétant la loi écrite; et cette lacune, on peut l'expliquer, sinon la justifier, d'après l'opinion de Ba'hya; Nous avons vu ce théologien avancer (1) que la tradition est exclusivement de l'ordre légal ; quant aux dogmes et aux principes fondamentaux, il en fait une sorte d'obligation individuelle, il veut que chaque fidèle les étudie à part lui, sans se fier sur ce qui a été enseigné auparavant, et qu'il les contrôle par son expérience propre. Assurément nous n'avons pas l'intention d'amoindrir la part qui revient à chacun de nous, ni d'affaiblir le concours de la raison personnelle en matière de théodicée; mais, tout en reconnaissant, en recommandant même cette initiative intellectuelle, nous croyons devoir revendiquer

(1) Ba'hya, Devoirs du cœur, préface ; cf. Introduction générale, p. 194.

les titres d'une tradition dogmatique non moins que de la tradition canonique. Il n'est guère admissible que la tradition, si précise, si minutieuse en fait de pratiques, ait laissé flotter au gré du caprice et de la mobilité des esprits les hautes et éternelles vérités, dont les pratiques ne sont que les formes temporaires.

Le Khozari est le seul grand théologien qui nous ait laissé une théorie complète de la tradition. Nous venons de voir qu'il l'envisage sous toutes ses faces; il la traite au point de vue de l'authenticité, de la nécessité et de l'autorité; il la défend avec vigueur et talent. Tout en signalant la faiblesse de la raison individuelle, il lui rend en quelque sorte hommage par l'habileté et l'adresse avec lesquelles il sait en manier les armes au profit de sa démonstration. C'est un des traits originaux de cet auteur de défendre constamment son système contre la raison avec les procédés du raisonnement, et de rester ainsi dans la voie de la vraie théologie. Ses successeurs et continuateurs, y compris Maïmonide lui-même, n'ont rien ajouté d'essentiel à cette thèse; ils se sont bornés à en développer les points principaux, s'attachant, suivant leur point de vue spécial, tantôt à la nécessité, tantôt à l'autorité, tantôt à l'authenticité de la tradition, mais sans dévier sensiblement du sillon creusé par le Khozari. Nous ne sachons pas que Maïmonide prenne à tâche d'expliquer dans son Guide la rigueur de la formule donnée au dogme de la tradition dans son commentaire de la Mischna. A cet égard, il reste inférieur au Khozari, dont nous venons d'exposer les larges considérations; il traite cependant de l'authenticité de la tradition au début de son grand traité didactique (1), et de l'autorité de la tradition dans la préface générale au commentaire de la Mischna (2). Mais il n'ajoute rien de saillant aux arguments qui viennent de fixer notre attention, et nous croyons pouvoir nous dispenser de citations qui n'apporteraient aucune lumière nouvelle à la fixation du huitième dogme.

(1) Yad ha-Hazaka, préface générale.

(2) Commentaire à la Mischna, Berahoth, préface.

§ 3. *Albou, son opinion sur l'authenticité de la Loi et sur la nécessité de la Tradition.*

Pour compléter l'enseignement de l'école théologique sur le huitième dogme, il nous reste encore à faire connaître l'opinion d'Albou. S'inspirant de la double formule de Maïmonide, qui proclame l'autorité de la Loi, tant écrite qu'orale, Albou y consacre deux chapitres : le premier, à l'authenticité de la Loi écrite; le second, à la nécessité de la tradition (1).

Chapitre 22. — *Authenticité de la Bible.* « La Thora, telle « qu'elle nous est parvenue de père en fils et que nous la possédons encore aujourd'hui, est celle qui fut révélée à Moïse « sur le mont Sinaï; elle est restée identique et inaltérable. « D'où serait venue une altération quelconque? Sous le premier temple, il y avait les pontifes, institués comme gardiens fidèles de la Loi, résidant pour plus de garantie dans « le temple même; sans compter qu'à cette époque la Thora « était tellement connue et répandue parmi les masses, que « toute falsification devenait impossible. Il ne faut pas oublier, en effet, que, même sous les rois idolâtres, les prophètes ne cessèrent d'exercer leur sainte mission jusqu'à la « chute du temple et de la nationalité, rappelant constamment « Israël à l'observation stricte de la religion. Qu'on ne se laisse « pas induire en erreur par le fait qui eut lieu sous le pieux « roi Josias (2), où il est question d'un sepher Thora (rouleau « de la Loi) trouvé par le pontife 'Hilkia, et de la terreur « éprouvée par le roi lorsqu'on lui en lut un paragraphe. Un « simple coup d'œil jeté sur l'histoire de ce temps expliquera « ce fait anormal. Il faut savoir que l'idolâtrie des derniers « rois de Juda, poussée jusqu'à la frénésie, avait obligé les « pontifes de soustraire à leur fureur irréligieuse les exemplaires de la sainte Thora en les cachant. C'est donc un de « ces exemplaires qui fut retrouvé sous le règne de Josias.

(1) Ikarim, IIIe partie, chap. 22 et 23. (2) II Rois, chap. 22.

« Quant à l'effroi que ressentit ce prince, il était dû à cette
« particularité, qu'on trouva le livre ouvert à un passage de
« mauvais augure, à un endroit du Deutéronome où il est
« question de l'exil d'Israël et de ses rois (1). Continuant sa
« démonstration, l'auteur dit que l'altération du texte de l'É-
« criture ne pouvait se produire davantage pendant la cap-
« tivité de Babylone, attendu qu'à la première émigration
« déjà, le synédrium et les grands d'Israël, notamment Daniel
« et Ézéchiel, y avaient été transportés, de façon qu'au moment
« de la destruction nationale la religion et la connaissance
« de la Loi étaient bien propagées en Babylonie. Préten-
« drait-on que c'est Ezra qui a changé ou modifié la Loi? Mais,
« pour ruiner une pareille assertion, il suffit de constater
« qu'Ezra n'avait ramené de la captivité qu'une minime et la
« plus infime partie du peuple (2), y laissant la majeure et
« la meilleure portion des fidèles, les lévites entre autres (3).
« Comment Ezra aurait-il pu se permettre de changer ou de
« modifier la Loi, d'en faire une nouvelle version plus ou
« moins divergente, lorsque l'ancienne Loi était conservée en
« Babylonie, en Assyrie, à Samarie et dans tous les pays où
« les Israélites s'étaient fixés depuis la dispersion des dix tri-
« bus? Non, Ezra n'a rien changé, rien innové, pas même le
« nouveau mode de la supputation mensuelle, autorisé déjà
« par Moïse pour le comput de l'année sabbathique et du Ju-
« bilé, indiqué aussi par Jérémie (4). En ce qui concerne les
« variantes du texte biblique que l'on rencontre chez les non-
« Israélites, elles ne prouvent autre chose que l'ignorance des
« copistes. Personne, du reste, n'ignore les soins et la sollici-
« tude déployés chez nous en vue de la conservation parfaite
« du texte de l'Écriture par l'école massorétique, qui a tant
« fait pour l'intégrité et l'identité des livres saints. Qu'on ne
« nous objecte pas non plus l'expression « correction des
« scribes (Tikoun Sopherim) » que l'on trouve parfois dans

(1) Deutér., XXVIII, 33.
(2) Talmud, Kidouschin, 70.
(3) Ezra, VIII, 15.
(4) Jérémie, XXIII, 8.

« les livres de la tradition : elle signifie que tel texte *semblerait* « être non pas primitif, mais corrigé par les docteurs. Somme « toute, il n'y a là ni falsification, ni altération, ni variante ; « la Loi s'est maintenue inaltérable et inaltérée à travers « toutes les évolutions de la religion et les vicissitudes de la « nationalité d'Israël. »

CHAPITRE 23. — *Nécessité d'une tradition à titre de complément de la Loi écrite.* « Les textes écrits, dit Albou, offrant « si souvent matière à un sens double et même contradictoire, « il fallait bien qu'en donnant sa loi à Moïse, Dieu la lui in- « terprétât de la façon la plus explicite. Moïse devait ensuite « en agir de même vis-à-vis de Josué, celui-ci à l'égard des « anciens, ceux-ci envers les prophètes, et ainsi de suite « d'une génération à l'autre, puisque c'était le seul moyen « d'éviter les équivoques et les obscurités qui pouvaient trou- « bler l'intelligence du texte. C'est cette explication indispen- « sable qui constitue la Loi orale. Si ces explications et ces « données complémentaires avaient été mises par écrit, elles « n'eussent pas tardé à faire surgir d'autres doutes, qui au- « raient exigé de nouveaux éclaircissements, véritable cercle « vicieux, devenu tant soit peu une réalité par la rédaction de « la Mischna, qui, servant de commentaire à la Loi écrite, pro- « voqua un nouveau commentaire, qui est le Talmud, lequel « engendra de nouvelles discussions et des commentaires sans « fin. Donc la Loi écrite a son complément nécessaire dans la « Loi orale, ainsi que nous l'enseigne la tradition appuyée sur « l'Écriture : « L'alliance de Dieu avec Israël repose sur la Loi « orale (1). » C'est-à-dire que la Loi écrite ne devient parfai- « tement intelligible que grâce au concours de la Loi orale. « D'ailleurs, la Loi écrite ne saurait prévoir tous les cas, toutes « les éventualités enfantées par les siècles, et, par suite, im- « possibles à être enfermées dans le cadre d'un livre. Pour « tous ces motifs, Moïse reçut sur le Sinaï *des règles générales* « *propres à servir de base à la confection des lois et à la solu-*

(1) Exode, XXXIV, 27; Talmud, Guitin, 60.

« *tion des cas nouveaux*, règles qui ne sont pas tout à fait sans « indication dans l'Écriture même, mais qui furent transmises « verbalement aux sages de chaque époque. Ce sont les règles « mentionnées par la tradition, notamment dans la Boraïtha « de R. Ischmail, et connues sous le nom des treize argu- « ments de la Loi ; elles servent à la démonstration logique, « constituent la méthode de la déduction et de l'induction, « propre à rattacher au texte biblique tout ce qui n'y est pas « écrit. Quant à ce qui est formellement exprimé dans la Loi, « ou qui est l'objet d'une tradition précise, et non le résultat « de l'argumentation, la logique et le raisonnement n'ont rien « à y voir. C'est ce que nous explique l'adage qui revient si « souvent dans le Talmud et ses commentaires : « Si c'est « une tradition, acceptons-la ; mais si c'est une déduction ju- « ridique, nous avons le droit de la réfuter. » Cependant, « pour empêcher le principe de l'argumentation logique de « dégénérer en discussions interminables, il fallait y mettre des « limites, trouver un moyen propre à couper court à l'esprit « de controverse. On l'a trouvé, ce moyen, dans le principe du « pouvoir de la majorité, non pas d'une simple majorité nu- « mérique, quels que soient les éléments qui la composent, « prise dans le vulgaire, recrutée dans les masses non éclairées, « mais de la majorité des sages, des docteurs, des chefs reli- « gieux de chaque époque. Les arrêts de cette majorité sont « exécutoires contre la minorité, et les opinions individuelles, « si raisonnables qu'elles soient, si grand, si illustre que se « montre à nous celui ou ceux qui s'en font les défenseurs. « Le Talmud nous en offre de nombreux exemples, notamment « le fameux conflit entre R. Éliézer et R. Yehoschoua (1), où « le principe de la prépondérance de la majorité est mis dans « toute sa lumière. Mais, encore une fois, cette majorité, qui « jouit d'un certain pouvoir dictatorial, doit reposer non pas « sur le nombre seul, mais sur le nombre joint à la science et « à l'intelligence ; ce doit être une majorité éclairée, prise dans

(1) Talmud, Baba Mezia, 59.

« le corps rabbinique, et non pas une majorité plébéienne. Et « c'est ainsi, termine l'auteur, que la Loi divine restera par- « faite jusqu'à la dernière génération. »

APPRÉCIATION.

Deux points doivent fixer notre attention dans l'exposé sommaire d'Albou : ce sont sa démonstration historique de l'authenticité du texte biblique et sa définition de la tradition.

1° Il nous semble qu'il fait justice éclatante du vieil argument tant de fois ressassé et qui impute à Ezra la confection du Pentateuque. Ne répond-il pas victorieusement à cette assertion? N'est-il pas souverainement absurde de prétendre qu'Ezra serait l'auteur d'une nouvelle Loi ou d'une nouvelle version de la Loi, faite pour qui?... pour la lie du peuple ramenée de la captivité, et que les grandes et nobles familles restées dans la Babylonie auraient accepté sans protestation ni observation aucune cette innovation audacieuse, cette substitution d'un nouveau texte à l'ancien, qui était répandu dans tous les pays de la dispersion? Si ce n'est pas là une preuve complète de l'authenticité de la Loi, telle que la réclame la critique de nos jours, c'est du moins une réfutation sérieuse et solide, puisqu'elle repose sur un fondement historique, de l'hypothèse qui fait d'Ezra le rédacteur du Pentateuque. Nous rappelons à ce propos ce que nous avons dit au début du huitième dogme, à savoir que l'école théologique ne s'est pas préoccupée sérieusement de cette question d'authenticité, et qu'elle ne la traite que d'une manière incidente, l'envisageant moins en elle-même que dans sa connexion avec l'autorité et l'infaillibilité de la Loi. Et comme notre enseignement est bien plus dogmatique que critique, nous nous sommes borné nous-même à constater que l'authenticité de la Loi ne nous paraît guère ébranlée par les attaques de la critique moderne. Mais il est intéressant de suivre les traces de cette influence dans le nouvel enseignement, depuis Saadia jusqu'à Albou, et

de voir que la théologie ne reculait devant aucune question dès qu'elle se posait franchement. La réfutation d'Albou appartient à cet ordre de pensées et, pour ce motif, mérite d'être signalée.

2° La définition donnée par Albou de la tradition est d'une importance majeure. En voyant dans la tradition *les règles générales* qui doivent servir à la confection des lois, il s'éloigne autant de la théorie de Maïmonide qu'il se rapproche de notre manière de voir. La tradition n'est pas pour lui divine dans toutes ses parties, descendue directement du Sinaï armée de toutes pièces, confiée dans ses moindres détails à Moïse. Moïse, à la vérité, en a jeté les bases, posé les jalons, fixé les principes, dont le développement, comme celui de toutes les œuvres intellectuelles et morales, appartient au temps et aux hommes. Voilà le résultat auquel nous a conduit nous-même l'étude consciencieuse et réfléchie des textes bibliques et traditionnels, avec cette différence, toutefois, que l'auteur fait remonter jusqu'à Moïse les treize arguments logiques, hypothèse qui ne nous semble pas d'accord avec la donnée historique attribuant à Hillel l'ancien la théorie des sept arguments, portés ensuite à treize par l'un des derniers organes de son école. Nous croyons lui rendre ses justes proportions en la réduisant à l'affirmation de l'argumentation logique en général, ou, ce qui vaut encore mieux, au grand et fécond principe de la spiritualité de la lettre mosaïque. Nous voilà bien loin, en tout cas, de l'infaillibilité littérale de la tradition, érigée en principe par Maïmonide, mais qu'il ne nous paraît guère possible d'accepter autrement que sous bénéfice d'inventaire. Albou est peut-être le premier théologien à faire la juste part de la tradition, en se tenant à égale distance de l'exagération des uns et du dénigrement des autres. Il la proclame *divine* dans son principe, mais *humaine* dans ses applications. On comprend toute l'importance de cette doctrine, qui doit faire époque dans l'histoire de la théologie.

CONCLUSION.

Et maintenant, après avoir étudié au triple point de vue de l'Écriture, de la tradition et de la théologie proprement dite, le principe d'autorité dont le souffle divin enfle les voiles du vaisseau religieux, essayons de donner son expression définitive au huitième dogme. Celle qui, à notre avis, en préciserait le mieux le sens et la portée, et qui justifierait en même temps l'opinion de Maïmonide lorsqu'il réunit en un seul dogme, par rapport à l'autorité, la loi écrite et la loi orale, bien qu'elles aient chacune son existence propre, ce serait le terme de *spiritualité de la loi*. La spiritualité de la loi repose, en effet, sur l'alliance de la loi écrite avec la loi orale; elle ne peut résider que dans un texte sujet à interprétation, dans une lettre servant d'enveloppe à l'esprit qu'elle abrite, tout comme le corps sert de fourreau à l'âme immortelle. Le texte est la matière première que l'esprit a pour mission de travailler, de façonner, de perfectionner, de rendre souple et flexible, d'exploiter sans cesse comme les filons d'une mine inépuisable. Supprimez l'interprétation, condamnez l'exégèse, et aussitôt vous tombez dans la stagnation, qui est un germe de mort au moral comme au physique.

Mais la spiritualité de la loi rencontre sur son chemin un double écueil, également périlleux, qu'elle doit éviter avec le même soin : c'est, d'un côté, l'interprétation littérale; de l'autre, l'interprétation rationaliste. Avec l'interprétation littérale, vous ne courez pas risque de vous égarer, vous ne courez pas le danger des aventures spéculatives, mais vous vous exposez à quelque chose de pis, à la triste éventualité de rendre infécond le sol de la religion, de convertir ses champs bénis en landes stériles, en refusant de les cultiver comme ils demandent à l'être; avec l'interprétation littérale, vous arrivez à un résultat diamétralement opposé à celui que vous poursuivez : à corrompre la religion dans sa source en changeant ses eaux

vives en marais croupissants; avec l'interprétation littérale, vous bâtissez une citadelle, vous élevez une barrière infranchissable, nous le voulons bien, entre vous et l'ennemi du dehors, mais vous finirez par étouffer dans votre propre enceinte, dans cette atmosphère viciée où les courants intellectuels ne se renouvellent pas; avec l'interprétation littérale, il faut renoncer à tout jamais de parler d'esprit des lois, de causalité des prescriptions saintes, de considérations morales et sociales qui les expliquent et parfois les modifient. Mais prenez garde de tomber de Charybde en Scylla, c'est-à-dire de vous précipiter aveuglément sur la pente opposée, d'arborer le drapeau de la raison individuelle, qui prétend accommoder le texte à sa guise. Ici commencent les égarements, les aventures, les courses au clocher, les naufrages en pleine mer. Avec l'interprétation rationaliste, les lois et commandements religieux perdent toute fixité; avec elle, les rites, les cérémonies et les pratiques du culte, dépouillés de tout caractère obligatoire, n'ont plus rien que de conventionnel; avec elle, les récits, les faits historiques, pour peu qu'ils s'écartent du normal et du convenu, deviennent des mythes; puis, à force de symboliser la religion et l'histoire, on finit par les réduire à l'état de fantômes sans consistance comme sans action sur la vie réelle. Quelle est donc la voie, la bonne voie à suivre entre ces deux écueils? Quel est le moyen le plus sûr qui nous les fasse éviter tous les deux? Nous n'en voyons point d'autre que la tradition, ou la transmission directe et continue de la faculté d'interprétation religieuse à un corps spécial, recruté dans l'aristocratie du savoir, du mérite et de la vertu : d'abord aux anciens, puis aux prophètes, puis au grand synode, puis au sanhédrin présidé par l'un des décemvirs, puis aux académies et aux grandes écoles rabbiniques, joignant à leur autorité propre celle de l'expérience et des résultats accumulés par le travail des générations écoulées, unissant à des règles fixes et constantes, telles que la faculté de l'argumentation logique et la souveraineté des majorités, une forte dose de liberté; appuyant leur déduction sur la double base de la raison, en prenant pour instrument

la dialectique, et de la lettre, en se servant de la grammaire et du travail massorétique.

On dit que le principe de la tradition est repoussé par la raison moderne, habile, elle s'en vante du moins, à voler de ses propres ailes ; que les tendances de notre siècle sont dans le sens exclusif du libre examen ; que nous vivons sous le règne de la critique, qui étend tous les jours son empire, qui prétend exercer son contrôle sur le domaine spirituel tout entier, qui fait passer sous ses Fourches Caudines littérature, philosophie, histoire, religion, n'aspirant à rien moins qu'à s'emparer de la monarchie universelle. Cette objection nous paraît plus spécieuse que solide.

Est-il bien vrai que notre temps, dans son ardeur à tout renouveler, a cessé d'éprouver tout sentiment de respect, d'amour et d'admiration pour tout ce qui est vieux et, par suite, pour la tradition ? N'est-ce pas le calomnier que de lui imputer des dédains qu'il ne professe nullement ? N'a-t-il pas restitué ou du moins rajeuni la science de l'antiquité ? N'est-ce pas à lui que nous devons la création de l'archéologie et de la paléographie, double monument élevé en l'honneur du passé ? Vraiment, si l'on voulait avancer un paradoxe, on pourrait dire que le respect de la tradition a passé de l'humanité à la nature morte ; il n'a fait que changer de place en se transportant du sein de la société vivante et animée dans un monde pétrifié. Ne voit-on pas des hommes afficher leur mépris pour les cheveux blancs, pour l'expérience amassée par l'âge, mais professer une sorte de culte qui approche du fétichisme pour les ruines d'un vieux donjon, se pâmer d'admiration à la vue des restes vermoulus d'une tombe grecque ou romaine, tomber à genoux devant le torse mutilé d'un Jupiter ou les débris informes de n'importe quelle divinité de l'Olympe, pousser des cris de joie et de triomphe à la découverte d'un silex, muet témoin de l'âge de pierre, élever à la hauteur d'une question d'État la reprise des fouilles d'Herculanum et de Pompeï ? Et ces ruines moisies que l'on retrouve, et ces décombres que l'on collectionne, on s'ingénie à les restaurer, à les conserver, à leur assigner la place d'honneur au

milieu des glorieux produits de l'art contemporain ! Y a-t-il dans ce concert d'efforts et de soins pour restituer les vieilleries, oui ou non, le sentiment exagéré, perverti, mais à coup sûr vrai et impérissable, du respect comme de l'amour de l'antique?

Ce n'est pourtant qu'un paradoxe, en ce sens que le sentiment que nous venons de décrire est loin de se laisser enfermer dans les limites de la nature inorganique ; il vit, Dieu merci ! de plus nobles aspirations. Qu'est-ce, en définitive, que ces travaux de la critique moderne sur les origines de la religion, travaux dont l'importance va toujours croissant? Qu'est-ce encore que cette reconstitution des âges historiques, ces études sur la formation des dogmes et des croyances, cette restauration des anneaux de la grande chaîne du temps, jalouse de refaire dans le monde intellectuel le travail de Cuvier sur le monde fossile? Pas autre chose qu'un public hommage rendu à la tradition, à la tradition envisagée sous un point de vue nouveau, comme il convient à toute grande tâche reprise en sous-œuvre par de nouvelles générations. L'humanité ne peut pas plus se répéter que tourner dans un cercle vicieux ; elle doit reprendre sur un plan qui varie avec les hommes et les choses le labeur continu des siècles. Telle est la loi du progrès. Et cet édifice qui ne cesse de monter, sans jamais arriver à son couronnement, n'est-il pas la preuve la meilleure de l'immatériel, du divin? A quoi bon, en effet, ces labeurs, ces efforts, ces évocations, ces exhumations, ces résurrections morales, entrepris dans le dessein de renouer le fil éternel de l'histoire, de faire la synthèse des siècles, s'il n'existe pas quelque chose, qu'on l'appelle esprit, génie, feu divin, inspiration, révélation, qui se perpétue à travers les âges et les cycles, au delà de l'action de la nature et des hommes? Pourquoi étudions-nous l'histoire, en faisons-nous une application continuelle, en suivant avec une ardente curiosité les faits qu'elle nous livre? Parce que nous y découvrons les traces d'une pensée providentielle, immuable dans son essence, progressive par l'exécution ; ce qui revient à dire que les traditions partielles sont autant d'éléments ou de fragments d'une tradition universelle.

Or, si tel est le but des efforts collectifs de l'humanité, si c'est la tradition universelle qu'elle tend à réaliser et pour laquelle elle ramasse les matériaux, on ne saurait contester le grand rôle réservé dans cette œuvre à la tradition israélite, la plus longue, que nous sachions, et aussi la plus authentique de toutes celles que nous connaissions. Tandis que nous savons si peu de l'Égypte et des premiers empires de la haute Asie, dont on commence seulement à déchiffrer les monuments hiéroglyphiques et cunéiformes, tandis que les origines de l'Inde et de la Chine restent comme enveloppées dans les brouillards du matin, par le motif sans doute que la civilisation et la religion de ces peuples, immobilisés dans leurs castes comme dans leurs superstitions, ne sont pas de nature à exercer une influence marquée sur la marche de l'humanité, voilà la tradition israélite qui remonte tout droit à trois mille cinq cents ans, inaugurant le véritable âge historique. Par un heureux contraste avec les débuts théogoniques et cosmogoniques de la tradition âryenne, elle est aussi claire à son commencement que le serait une histoire de nos jours. La vie d'Abraham n'est ni plus merveilleuse ni plus extraordinaire que celle d'un patriarche quelconque des temps modernes ; la vie de Moïse est aussi naturelle que celle d'un législateur ordinaire, le merveilleux restant confiné dans sa mission officielle, au lieu que sa vie privée ne sort guère des conditions habituelles de la biologie. Vous pouvez ensuite suivre commodément la marche de la tradition d'âge en âge, d'une génération à l'autre, sans être arrêté par une solution de continuité ; vous en connaissez les principaux organes par leurs noms et, ce qui vaut mieux, par leurs actes et leur doctrine. On constatera facilement que tous ils sont animés de l'esprit saint, c'est-à-dire de celui de leur mission ; tous ils s'adonnent à la tâche laborieuse de sauvegarder les vrais principes par la féconde alliance de l'enseignement avec les saintes et vertueuses pratiques. Jamais on ne les voit dévier de cette ligne : juges, prophètes, grand synode, pères de la Synagogue, Tanaïm, Emoraïm, Guéonim et rabbins, se transmettent le mot d'ordre de Dieu avec une rare fidélité. Ceci constitue une autre différence radi-

cale entre la tradition israélite et celle de tous les autres peuples. Ceux-ci sont ou anciens ou modernes; plus ou moins ils nous offrent tous ou un passé sans présent ou un présent sans passé. Seule, la tradition israélite est abordable par les deux bouts; il vous est aussi facile d'en remonter que d'en redescendre le cours depuis son origine jusqu'à l'époque actuelle, offrant une ressemblance de plus avec l'échelle de Jacob, sur laquelle il y a des anges qui montent et d'autres qui descendent. Elle est, par conséquent, la tradition par excellence, et nous sommes en droit de revendiquer pour elle la vénération nationale et les respects universels.

Quant au reproche que l'on a fait à la tradition israélite d'être trop matérielle, de ne s'occuper, pour ainsi dire, que du côté pratique, extérieur, de la religion, nous espérons y avoir répondu par le soin que nous avons pris de mettre hors de conteste l'origine simultanée de la tradition législative et de la tradition théologique. Ce qui est vrai, ce que nous nous faisons un devoir d'avouer, c'est que celle-ci est loin d'avoir reçu, jusqu'à présent, les développements qu'elle comporte; on ne saurait se dissimuler qu'elle a été traitée en inférieure, en sujette, en servante, en Hagar. L'école théologique elle-même, du moins dans la personne de ses premiers représentants, n'a pas su discerner les titres de noblesse qu'elle portait sous le masque de la servitude. Mais déjà Maïmonide et Albou, plus clairvoyants que leurs prédécesseurs, commencèrent cette réhabilitation de l'Agada, qui n'est pas autre chose que la tradition dogmatique et morale. Ils furent suivis dans cette voie par les plus illustres de leurs successeurs, mais la lacune n'est point près d'être comblée. Avec l'un des organes les plus autorisés du Talmud, avec le célèbre Rabbi, nous dirons que nos pères nous ont laissé quelque chose à faire (1). Il appartient à nos jeunes théologiens de continuer cette œuvre de réparation, d'exploiter le terrain de la tradition théologique, en prenant pour exemple le gigantesque édifice élevé en l'honneur de la

(1) Talmud, Hullin, 7. מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו

tradition canonique sous le nom de Halacha. Certes, les matériaux ne manquent pas ; ils existent, mais ils sont disséminés, éparpillés dans le vaste domaine du Talmud et du Midrasch. Il s'agit donc de les réunir, de les coordonner, de les cimenter, d'en extraire les sucs, de faire, en un mot, pour elle ce que nos devanciers ont fait pour la législation et les rites. C'est ainsi qu'on élèvera peu à peu le sanctuaire de l'avenir, comme nous essayons de le faire ici dans la mesure de nos faibles moyens. Plus avant on entrera dans cette voie, et plus profond se creusera le sillon de la théodicée et de la révélation. Il y a de riches moissons à récolter dans le champ de ces grands principes et de ces éternelles vérités.

Une dernière considération, puisée dans l'observation de la marche suivie par les grandes religions modernes, démontrera cette vérité, à savoir que si l'homme ne peut pas vivre sans religion, la religion ne produit tous ses effets qu'avec le concours d'une tradition. Si la tradition n'était pas indispensable, comment se fait-il que les religions sorties du sein du judaïsme, que le christianisme et l'islamisme, malgré leur ardeur d'indépendance et leur désir d'émancipation, n'aient pas pu se dispenser de se rattacher à la tradition israélite ? Pourquoi dans les évangiles synoptiques, et notamment dans le premier, qui passe pour la plus fidèle expression de la pensée du maître, invoque-t-on si souvent Moïse et les prophètes, au point de vue de l'histoire, de la morale et du dogme ? Pourquoi saint Paul, en dépit de sa vive réaction contre le judaïsme officiel, fait-il de ses fameuses épîtres une sorte de cours d'instruction biblique où aucun des grands noms et des grands faits du judaïsme n'est oublié? Pourquoi le Coran se montre-t-il si plein de déférence et de respect pour Noé, Abraham, Moïse et Job ? Pourquoi enfin ces deux puissants rameaux détachés du tronc de Jacob se sont-ils montrés si pressés de produire, chacun à son tour, une tradition calquée sur la tradition israélite, une tradition si richement développée, d'un côté par les Pères de l'Église, de l'autre, dans les interminables commentaires des théologiens arabes ? Parce que la tradition est la condition vitale de la stabi-

lité unie au progrès religieux, parce que les livres révélés ne deviennent intelligibles qu'avec le secours de l'exégèse, d'une science interprétative qui ne s'arrête jamais, qui marche toujours en avant, qui, sous des formes diverses, hier mystique, aujourd'hui logique, demain logique et rationnelle à la fois, réalisera l'alliance de l'esprit avec la lettre, du culte intérieur avec le culte extérieur. La tradition est donc pour les évolutions religieuses ce que sont les *forces* de la nature pour les révolutions physiques ; elle les gouverne en les dirigeant dans la voie tracée par la Providence. La tradition est une géologie spirituelle, s'il est permis de se servir de cette expression antinomique : elle a ses âges, ses époques, ses couches successives, sous lesquelles se conserve intacte la formation primordiale. La tradition est ce fameux livre d'Adam, si souvent mentionné par la légende (1), dans lequel Dieu fit lire au père du genre humain les destinées individuelles et collectives de sa postérité, le livre, ou, pour mieux dire, l'arbre généalogique de la religion avec ses ramifications séculaires. La tradition est ce point fixe qu'aperçoit le navigateur en pleine mer et vers lequel il se dirige en criant : Terre ! terre ! (2)

(1) Beréschith Rabba, sect. 24 ; Talmud, Aboda Zara, 7, et *passim*.

(2) Malachie, III, 12. ארץ חפץ אמר ה׳ צבאות

NEUVIÈME DOGME

DE L'IMMUTABILITÉ DE LA LOI.

NEUVIÈME DOGME

DE L'IMMUTABILITÉ DE LA LOI.

תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב
(דברים ל"ג ד')

« La Loi qui nous a été prescrite par Moïse restera (l'éternel)
« héritage de la communauté de Jacob. »

(Deutéronome, XXXIII, 4.)

Formule de Maïmonide. — « De la transmission fidèle et « véridique de la loi. Croire qu'elle nous a été transmise telle « qu'elle fut dictée par Dieu lui-même, et que, pour ce motif, « il est interdit d'y ajouter ou d'en retrancher la moindre des « choses, tant à l'égard de la loi écrite que de la loi orale, « comme le dit formellement le livre de la loi : « Tu n'y ajou- « teras et tu n'en retrancheras rien (1). » Ce dogme a été suffi- « samment expliqué dans notre préface générale au commen- « taire sur la Mischna. »

Voici, en effet, ce qu'il enseigne à l'endroit cité (2) sur la grave question de l'immutabilité. — « Tout prophète, dit-il, « qui viendrait faire un appel aux masses au nom de Dieu et « leur dire : « Dieu m'a chargé de vous annoncer que c'est sa « volonté d'abroger un ancien ou de prescrire un nouveau « commandement religieux, » qu'il s'agisse d'une pres- « cription écrite ou orale..... ; ou s'il s'inscrit en faux contre

(1) Deutér., XIII, 1.

(2) Commentaire à la Mischna, préface au traité de Berachoth, sur la mission prophétique.

« une tradition primitive en s'appuyant sur le texte littéral,
« s'il prétend, par exemple, interpréter ou traduire litté-
« ralement les mots « tu lui couperas la main (à la femme
« éhontée) (1), » au lieu d'admettre avec la tradition qu'il s'a-
« git d'une amende, ce prophète devra subir la peine de mort.
« Ni signe ni miracle ne peuvent rien y faire, attendu que le
« plus grand des prophètes, qui fut en même temps le faiseur
« de miracles par excellence, celui à qui Dieu promit l'éternelle
« foi d'Israël (2), nous a informés de la part de Dieu qu'il n'y
« aura plus d'autre loi (3)..... Une fois que le prophète a éta-
« bli la véracité de sa mission par des preuves authentiques,
« il est investi d'une autorité exceptionnelle, dictatoriale, dont
« nous allons révéler le caractère. Que si, en vertu de cette au-
« torité, il vient nous ordonner la transgression de n'importe
« quel commandement religieux, affirmatif ou négatif, à l'ex-
« ception de l'idolâtrie, mais seulement à titre temporaire,
« nous devons lui obéir, exécuter ses ordres, sous peine de
« mort céleste; ainsi l'exige la doctrine traditionnelle. Mais
« s'il nous ordonnait au nom de Dieu, non plus la suspension,
« mais la suppression, l'abolition définitive d'un commande-
« ment quelconque, alors il est un faux prophète. De même
« encore s'il se disait autorisé à modifier la forme extérieure
« d'une pratique religieuse, à diminuer, par exemple, la lon-
« gueur de la limite sabbathique, il ne serait encore qu'un
« faux prophète, passible de la peine de mort. A cet égard, il
« importe de bien constater que pour tout ce qui concerne les
« formes et dimensions des pratiques du culte ayant leur ori-
« gine, non pas dans la révélation proprement dite, mais dans
« l'argumentation logique, dans la double étude de la lettre et
« de l'esprit de la loi, le prophète n'a aucune supériorité sur les
« docteurs, interprètes ordinaires de la loi. Point de prophé-
« tie, point de révélation nouvelle qui soit de mise en matière
« de législation, point d'autre autorité sous ce rapport que

(1) Deutér., XXV, 12.
(2) Exode, XIX, 9.
(3) Deutér., XXX, 12 et 14; IV, 2 Talmud, Meguilla, 3.

« celle des décisions doctrinales adoptées par la majorité des « légistes; et c'est à bon droit que nos sages se sont servis « d'expressions comme celles-ci : « Si Josué Ben Noun me di- « sait cela personnellement, je ne l'écouterais pas. » « Si le pro- « phète Élie venait nous imposer cela, nous ne l'accepterions « pas (1). » Il est donc bien entendu que les prophètes ne peu- « vent opérer ni addition ni retranchement à la loi... Ce ne sont « pas les prophètes, mais les sages, habiles dans la science sa- « crée et dans l'art de la démonstration, qui doivent nous en- « seigner la religion (pratique). Il n'est pas dit : Tu t'adresse- « ras au prophète, mais « au cohen, au lévite et au juge (2). »

Suivant nos précédents, nous commencerons notre exposé par l'indication des liens qui unissent le neuvième dogme à ses aînés et en font comme le couronnement du principe général de la révélation. Étant établi que le but suprême de la révélation c'est la promulgation d'une loi, d'une règle de conduite sûre et invariable au milieu des tâtonnements de la raison et des entraînements de la passion, puisque cette loi est divine, c'est-à-dire parfaite, le simple bon sens voulant que le divin soit parfait, n'en résulte-t-il pas comme conséquence infaillible que cette loi repousse toute idée de changement et de modification, d'addition et de soustraction, attendu que ces opérations supposent une imperfection que l'on tient précisément à nier? Ajouter, n'est-ce pas améliorer? retrancher, n'est-ce pas corriger? Ensuite, avons-nous un meilleur signe distinctif des œuvres divines que la durée, la stabilité et leur parfaite identité? Si nous pouvions en douter, nous n'aurions qu'à consulter l'Écriture qui compare Israël au soleil, à la lune, aux étoiles, à la mer et à ses vagues éternelles. « Si jamais ces lois des corps célestes interrompent leur cours, Israël pourra cesser d'être le peuple de Dieu, » s'écrie Jérémie (3). Plus loin, par-

(1) Talmud, Yebamoth, 102.
(2) Deutér., XVII, 9.
(3) Jérémie, XXXI, 35 et 36.

lant encore des lois immuables de la nature, qu'il appelle l'alliance contractée par Dieu avec le jour et la nuit, le prophète compare de nouveau à cette alliance indissoluble l'éternité du lien qui unit le Seigneur à Israël (1). Nous remarquons enfin que cette stabilité à l'empreinte de laquelle sont frappées les œuvres de Dieu, la Bible n'hésite pas à en étendre l'influence aux créations morales, aux idées, aux pensées, aux résolutions divines. « Nombreuses sont les pensées dans le cœur de l'homme, mais c'est le dessein de Dieu qui subsiste, disent David et Salomon. Oui, les desseins de Dieu subsistent éternellement, et les conceptions de sa volonté jusqu'à la fin des générations (2). » Il s'ensuit, clair comme l'évidence, que la stabilité est la compagne inséparable de l'action divine dans ses deux manifestations principales, dans le monde des faits comme dans le monde des idées. Divinité et stabilité sont deux termes corrélatifs : admettre le premier et rejeter le second, ce serait adopter un principe et en repousser les conséquences. L'immutabilité de la loi n'est donc que la déduction logique du huitième dogme, établissant l'autorité surnaturelle de l'œuvre de Moïse ; elle est le dernier rameau du principe-racine de la révélation. Les quatre dogmes n'en font qu'un, découlant naturellement les uns des autres. La révélation en général devait se condenser en une révélation spéciale, nette et déterminée ; mais celle-ci ne pouvait produire tous ses effets qu'en nous apparaissant avec les insignes d'un pouvoir surhumain et immuable. Sans l'immutabilité, elle serait incomplète, inachevée, défectueuse, peu en harmonie avec l'origine qu'elle s'attribue ; avec l'immutabilité, la révélation est parfaite de tous points et se fait sentir à tous comme le souffle de l'Éternel. C'est assez dire et l'attention réfléchie et les soins consciencieux qu'il faut apporter à l'étude du neuvième dogme.

Il est presque inutile d'ajouter, tant le fait ressort avec évidence de la formule de Maïmonide, qu'ici, comme dans le dogme qui précède, le terme loi embrasse la loi écrite et la loi

(1) Jérémie, XXXIII, 25.

(2) Ps., XXXI, 11; Prov., XIX, 21.

orale, que l'immutabilité s'applique à la tradition comme à l'Écriture, quel que soit d'ailleurs le sens précis qu'on y attachera finalement.

CHAPITRE Ier. — De l'immutabilité de la Loi selon l'Écriture.

§ 1er. *Les textes du Pentateuque.*

Quand on va à la découverte des textes mosaïques propres à établir l'immutabilité de la loi, on ne tarde pas à s'apercevoir que le plus saillant, le moins sujet à la controverse, c'est celui-là même que Maïmonide invoque en premier lieu et qui se trouve deux fois dans le Deutéronome, avec une légère variante (1) ; mais assurément ce n'est pas le seul. Il en est beaucoup d'autres qui ne laissent pas de doute sur la stabilité que le législateur offrait comme la plus solide garantie de son œuvre. Récapitulant les grands faits nationaux, Moïse dit à propos de la révélation sinaïque : « Ce n'est pas avec nos pères que Dieu a contracté cette alliance, mais avec nous, ici présents et tous vivants (2). » Cela veut dire non-seulement avec la génération contemporaine spectatrice de l'événement, mais avec toutes celles qui suivront. Il se sert aussi, à deux reprises, de l'expression : « à la fin des jours (3), » ce qui n'est pas une indication moins nette de la pensée du prophète, à savoir que l'empire de ses institutions ne devait pas s'arrêter à telle ou telle époque, mais se perpétuer avec l'existence même d'Israël. Il ordonne aussi de lire le texte du Deutéronome en présence de tout Israël réuni dans la métropole, à la fête de Succoth de chaque année de relâche, « afin, dit-il, que les générations

(1) Deutér., IV, 2 ; XIII, 1.

(2) *Ibid.*, V, 3.

(3) *Ibid.*, IV, 30 ; XXXI, 29.
באחרית הימים

nouvelles qui ne connaissent pas (ces faits miraculeux) apprennent à craindre Dieu, à observer et à exécuter toutes les dispositions de cette Thora ; et vous agirez ainsi, termine-t-il, tout le temps que vous occuperez la terre dont vous allez prendre possession (1). » Il parle encore de « cette époque reculée où tout sera consommé, la bénédiction et la malédiction, lorsque Dieu, réunissant les débris de la dispersion, les ramènera de toutes les extrémités du monde vers la terre promise, à la condition bien entendu qu'Israël revienne de tout cœur et de toute âme à l'observation de la loi (2). » Voilà des textes précis qui, sans s'appliquer spécialement à l'immutabilité des prescriptions pratiques, ont trait à la constitution générale du peuple de Dieu. Moïse la considère et l'impose comme une loi constante, inamovible, ne présentant rien de temporaire, engageant jusqu'à la dernière génération (3).

Si de cet esprit général de la loi nous passons au détail, nous retrouverons encore l'immutabilité rattachée par une clause formelle à un grand nombre de commandements, tant affirmatifs que négatifs. Telle est la série considérable des prescriptions accompagnées de la formule « loi éternelle pour vos générations (4), » ces deux termes tantôt séparés, tantôt unis. Nous allons énumérer toutes les lois qui portent cette clause, en faisant remarquer qu'elle se rapporte même à certaines lois de la nature. C'est, dans ce dernier cas, l'expression de « éternelle alliance (5), » mentionnée pour la première fois à propos de l'ar-en-ciel, qualifié de signe d'éternelle alliance entre Dieu et tout être vivant existant sur le terre (6) ; elle est réitérée à Abraham, au moment de la circoncision, qui est appelée « un signe de l'éternelle alliance scellée dans la chair de la postérité du patriarche (7). » C'est ensuite le sabbath, nommé un signe éternel et une alliance éternelle entre

(1) Deutér., XXXI, 13.
(2) *Ibid.*, XXX, 8-10.
(3) *Ibid.*, XXIX, 21.
(4) *Ibid.* לדורותיכם חקת עולם
(5) *Ibid.* ברית עולם
(6) Genèse, IX, 16.
(7) *Ibid.*, XVII, 7 et 13.

Dieu et Israël (1). « Quant au terme « loi éternelle pour vos générations, » il accompagne les lois relatives à la célébration de la Pâque (2), à la prohibition de la graisse et du sang (3), au sacrifice que le grand pontife doit offrir le jour de son installation (4), au prélèvement de la part due aux pontifes dans les offrandes (5), au service et aux rites prescrits pour le jour de Kippour (6), à la défense de sacrifier aux démons (7), à la défense de manger du blé nouveau avant l'offrande de l'Omer (8), à la consécration des deux pains présentés le jour de la fête des Prémices (9), à l'obligation de jeûner tout le jour de l'expiation (10), à la célébration de la fête de Succoth (11), à l'entretien de la lampe perpétuelle (12), aux libations qui doivent accompagner les sacrifices (13).

Voilà bien une longue suite de prescriptions particulières et de pratiques spéciales qui se présentent à nous comme lois éternelles. Ce n'est pas encore le moment de traiter la question de savoir si cette formule doit être prise absolument dans le sens littéral. Supposez qu'elle n'est pas l'éternité proprement dite : toujours est-il qu'elle indique la durée et semble protester contre l'idée de ne voir dans les lois qu'elle sanctionne que des mesures provisoires, temporaires, susceptibles d'être suspendues ou abrogées par le premier venu.

On peut encore citer mieux en faveur de l'immutabilité de la loi : il est permis de la rattacher au nom *tétragrammate*, dont nous avons eu l'occasion de faire ressortir la haute signification (14), au point de vue de l'éternité. Pourquoi ce nom saint et ineffable figure-t-il à la tête de presque toutes les lois de Moïse? Pourquoi est-ce toujours lui, *l'Éternel*, qui dicte au législateur jusqu'aux moindres détails des observances rituelles,

(1) Exode, XXXI, 16 et 17.
(2) *Ibid*, XII, 14 et 24.
(3) Lévit., III, 17.
(4) *Ibid.*, VI, 15.
(5) *Ibid.*, VII, 34 et 36; X, 15.
(6) *Ibid.*, XVI, 29 et 34.
(7) *Ibid*, XVII, 7.
(8) *Ibid.*, XXIII, 14.
(9) *Ibid.*, *v* 21,
(10) *Ibid*, *v.* 31.
(11) *Ibid.*, *v.* 41.
(12) *Ibid*, XXIV, 3.
(13) Nombres, XV, 15.
(14) Voy. notre Théodicée, p. 311 et suiv.

les règles de pureté et d'impureté, tous les cas des unions prohibées, et les prescriptions alimentaires, et les mesures juridiques, politiques et civiles, etc.? En les mettant indistinctement sous le patronage sacro-saint de l'Être durable et immuable, l'Écriture n'en a-t-elle pas voulu proclamer l'éternité? Si elles ne devaient avoir, si elles n'avaient qu'un caractère périodique, une durée limitée, n'y aurait-il pas contradiction flagrante entre la stabilité du législateur suprême et la contingence de ses lois? Tels sont les textes et les considérations qui militent en faveur du principe de l'immutabilité de la loi.

§ 2. *Les textes prophétiques.*

Voyons maintenant si les autres livres du saint canon confirment cette donnée du Pentateuque, si l'on y aperçoit des traces réelles et historiques de la durée de l'œuvre du législateur. Notons avant tout le titre de « *Livre de Moïse, livre de la Thora de Moïse* (1), » si fréquemment répété d'un bout à l'autre du cycle biblique. Bien que nous ayons invoqué déjà cette appellation au bénéfice de l'authenticité du livre de la Loi (2), nous ne pensons pas qu'il soit défendu d'en arguer en faveur de l'immutabilité. Nous la voyons figurer dans Josué (3), dans le livre des Juges (4), dans le testament de David (5), dans le récit qui nous raconte le règne d'Amatzia, roi de Juda, lequel, chose remarquable, reproduit textuellement une disposition législative du Deutéronome (6); dans l'histoire du roi Ézéchias, loué pour avoir religieusement observé la loi de Moïse (7); dans celle de son fils Manassé (8); enfin dans celle du roi Yoschiahou (Josias), où il est plusieurs fois question du livre de la Thora trouvé par le pontife et dont la lecture produisit une si vive impression

(1) תורת משה, ספר תורת משה

(2) Voy. plus haut, huitième dogme, chap. Ier, § 1er.

(3) Josué, I, 7 et 8; XXIII, 6.

(4) Juges, II, 4.

(5) I Rois, II, 3.

(6) II Rois, XIV, 6; Deutér., XXIV, 16.

(7) II Rois, XVIII, 6 et 12.

(8) *Ibid.*, XXI, 8.

sur le roi et son entourage (1). Constatons encore le jugement ou plutôt l'éloge par lequel l'historien sacré couronne la vie de ce roi, en affirmant que jamais il n'y eut un roi comme Josias, revenant à Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son pouvoir, suivant toute la loi de Moïse (2). Beaucoup de ces citations sont reproduites dans le livre des Chroniques et corroborées par bien d'autres encore, notamment pour le règne de Joas (3). Il est à remarquer en outre que ces mentions de la loi de Moïse sont assez souvent accompagnées du terme « comme il est écrit (4), » c'est-à-dire visant un texte dont l'autorité est incontestable et immuable.

Ainsi, les livres historiques, depuis Josué jusqu'à la fin du cycle et même jusqu'au retour de la captivité, nous offrent des preuves nombreuses et éclatantes de la continuité des institutions de Moïse, dans leur ensemble comme dans leur détail. Elles eurent sans doute, comme on dit vulgairement, des hauts et des bas; leur influence a subi le sort de tout ce qui est confié à la faiblesse humaine, c'est-à-dire maintes et maintes défaillances. L'autorité de la loi eut ses éclipses, notamment sous le gouvernement des juges et de la plupart des rois d'Israël, mais elle ne se laissa jamais frapper de prescription; elle sut toujours revendiquer ses droits, les rappeler au souvenir des fidèles avec non moins d'énergie que d'opportunité. A cet égard, il importe surtout de signaler l'attitude prise par les restaurateurs du second temple, et qui nous est si fidèlement retracée par les livres d'Ezra et de Néhémie. Personne n'ignore, et nous l'avons suffisamment démontré nous-même (5), que cette restauration fut avant tout comme un quart de conversion vers le rétablissement de la loi de Moïse. Qu'il s'agisse de la célébration des fêtes (6), de la convocation de tout le peuple en assemblée

(1) II Rois, chap. 22 et 23.

(2) *Ibid.*, XXIII, 25.

(3) II Chron., XXIV, 2 et 7.

(4) ככתוב Josué, VIII, 31 et 34; I Rois, II, 3; II Rois, XIV, 6; II Chron., XXX, 5 et 18; XXXI, 3; Ezra, III, 4; Néhémie, VIII, 14; XIII, 1.

(5) Voy. notre Introduction générale, p. 61-64.

(6) Ezra, III, 2 et 4.

religieuse (1), de la proclamation d'un jour de jeûne et de pénitence (2), de l'épuration de la communauté et de l'expulsion des femmes étrangères (3), enfin de l'observation du sabbath et du culte public en général, c'est toujours au nom du livre de la Thora de Moïse que parlent les chefs d'Israël. Il s'ensuit que le principe d'autorité, âme de la Thora, non-seulement reste intact pendant la longue période de la loi écrite, mais encore plane, comme un génie tutélaire, sur les débuts de la Loi orale, du cycle de la tradition. Si ce n'est pas là l'immutabilité, ce sont du moins les éléments d'une durée indéfinie.

§ 3. *De l'immutabilité du dogme et de la morale dans le Pentateuque.*

Jusqu'à présent, il s'agit moins de dogme et de morale, c'est-à-dire de la religion proprement dite, que du culte extérieur. C'est à l'endroit des pratiques et des rites que Moïse prodigue l'expression de « loi éternelle ; » c'est à des lois pour la plupart cérémonielles que se rattachent les textes susvisés. Faudrait-il en conclure que l'immutabilité de la loi reste confinée dans le domaine du culte et de la législation ? Les hautes vérités de la théodicée et de la morale seraient-elles privées de cette sanction ? Le culte l'emporterait-il sur la religion, la forme sur le fond, la matière sur l'esprit, comme le prétendent certains détracteurs du judaïsme ? L'éternel déserterait-il sa propre sphère pour s'incarner dans le temporel ? Il suffit, pour répondre à ces questions, de rappeler ce que nous avons si souvent eu l'occasion de mettre en évidence, à savoir que le divin législateur a voulu fondre les principes avec les actes, incruster le précepte dans l'exemple, dans le but d'en assurer la conservation. Nous avons établi qu'au moyen d'une combinaison, que

(1) Néhémie, VIII, 7 et 14.
(2) *Ibid.*, IX, 3 et 14.
(3) *Ibid.*, XIII, 1.

nous appellerions un trait de génie si elle n'était un rayon de la lumière divine, Moïse a su donner à ses idées et à ses principes généraux mieux que l'existence spéculative, une réalité palpable et visible, en les liant fortement avec ses lois et institutions. Pour en donner une preuve manifeste, dont l'évidence saute aux yeux, prenons les fêtes et grandes commémorations nationales. Quoi de plus propre à nous rappeler les principes fondamentaux, à les rendre présents et familiers à chacun, au plus humble comme au plus élevé en savoir, que la célébration du sabbath, de la Pâque, de l'anniversaire de la révélation sinaïque? Le sabbath ne constitue-t-il pas un témoignage permanent en faveur du dogme de la création et, par suite, de l'existence d'une cause universelle, possédant la sagesse, la puissance et la volonté créatrices? La Pâque n'a-t-elle pas été instituée pour nous rappeler la délivrance miraculeuse de l'Égypte, c'est-à-dire pour éterniser l'idée de la Providence, d'un Dieu vengeur et rémunérateur? La fête de la promulgation de la loi n'est-elle pas faite pour répandre dans les masses le principe de la révélation, pour apprendre à toutes les générations que Dieu a daigné parler aux hommes (1), pour graver cette vérité en caractères ineffaçables, semblables à ceux des deux tables de la loi, dans tous les cœurs? Qu'est-ce à dire? Que les trois dogmes fondamentaux, générateurs de tous les autres, colonnes qui soutiennent tout l'édifice religieux, les trois dogmes de l'existence de Dieu, de la révélation et de la Providence, sont devenus impérissables par le seul fait de leur incorporation dans ces grandes solennités nationales.

Ce qui vient corroborer la thèse que nous soutenons, c'est l'insistance mise par Moïse à nous recommander le souvenir des jours consacrés à ces faits où éclate le divin. Oui, cette recommandation pressante de se remémorer, de se rappeler constamment, de prendre garde, bien garde d'oublier soit la sanctification du sabbath, soit la célébration de la sortie d'Égypte, soit enfin la théophanie qui eut lieu sur le Horeb au

(1) Deutér., V, 21.

milieu des nuées et des flammes, est pour le moins l'équivalent du terme « loi éternelle, » appliqué aux lois positives. On n'a qu'à voir comment le législateur s'exprime au sujet de ces institutions, qu'il qualifie avec une profonde raison de *témoignages* (עדות). Le sabbath est appelé, nous l'avons vu tout à l'heure, « alliance éternelle et signe éternel ; » et comme si ce n'était pas assez pour en assurer l'immutabilité, que fait Moïse? Il a soin d'inscrire ce souvenir en tête du quatrième commandement du Décalogue, de l'y inscrire avec le caractère de la permanence, grâce à un fait matériel, à une simple inflexion de langage, nous voulons dire la substitution du mode infinitif au mode impératif (1) ! Il ne s'exprime pas avec moins de clarté par rapport à l'événement de la révélation : « Garde-toi bien, par le salut de ton âme, s'écrie-t-il, d'oublier les choses que tes yeux ont vues; qu'elles ne s'effacent de ton cœur tant que tu vivras; fais les connaître à tes fils et à tes petits-fils. Il s'agit du jour où tu te trouvais en présence de l'Éternel, ton Dieu, à Horeb (2). » Quant à la fête de Pâque, elle s'impose aux fidèles avec la même obligation de commémoration permanente que le sabbath (3), avec la même recommandation de n'y manquer jamais, comme pour la révélation (4).

Et ce n'est pas tout. Pour que personne ne puisse prendre le change, et ne voir dans ce triple souvenir qu'une opération de la faculté de mémoire sans écho dans celle de l'intelligence, pour que l'on sache bien qu'il s'agit de se rappeler de cœur et d'âme, d'une commémoration féconde sollicitant l'exercice de la pensée, commandant la réflexion, l'Écriture a cru devoir doubler ce souvenir, si l'on peut dire ainsi, de la méditation, grâce à l'alliance efficace du *zahcor* (se souvenir) avec le *schamor* (observer, réfléchir, méditer), ainsi que nous l'enseigne la Tradition dans l'étymologie qu'elle nous donne de ce terme

(1) Exode, XX, 8 : זָכוֹר au lieu de זְכֹר. Voy. les commentateurs Raschi, Na'hmanide, Mizrahi, *l. c.*

(2) Deutér., IV, 10.

(3) Exode, XIII, 3. זָכוֹר את היום הזה

(4) Deutér., XVI, 3. למען תזכור... כל ימי חייך

comparatif (1). Or, il est remarquable que pour ces trois institutions capitales, le sabbath, la pâque et la révélation sinaïque, Moïse croit devoir mettre en relief ce souvenir intelligent, raisonné et réfléchi, par l'emploi du double terme *zachor* et *schamor* (2). De cette triple constatation il semble résulter clairement que le sabbath, la pâque et l'anniversaire de la révélation demandent à être célébrés non-seulement par des actes, au moyen des rites prescrits, mais encore par la parole et par la pensée, par nos facultés intellectuelles, enfin par la méditation des vérités et des principes dont ces fêtes populaires ne sont que la représentation, le signe mnémotechnique. Il en résulte en outre que cet enseignement, où la vérité se fond avec la pratique, doit se continuer jusqu'au dernier jour de notre existence, devenir l'objet d'une fidèle transmission à nos fils et à nos petits-fils, c'est-à-dire se perpétuer à travers les générations. Nous en tirons cette conséquence finale que l'immutabilité des dogmes ne cède pas à celle des lois pratiques, qu'elle repose sur un fond non moins solide; elle a ses racines dans la lettre et dans l'esprit du mosaïsme.

Comme dans une matière aussi grave il importe de ne rien oublier, nous allons transporter notre examen du dogme à la morale. Des esprits prompts à la critique remarqueront peut-être que l'immutabilité n'y apparaît pas avec cet éclat et cette évidence que nous venons de constater à l'égard du dogme; elle est pourtant hors de conteste et découle logiquement de plusieurs passages du Pentateuque. On sait que plusieurs chapitres du Lévitique sont consacrés spécialement à la législation morale. Mais quelle est la sanction attachée à cette morale? Ce n'est rien moins que le salut ou la ruine de l'existence politique du peuple de Dieu. « Prenez garde, dit le législateur, d'imiter les abominations chananéennes, car alors cette terre vous rejettera comme elle a *craché* vos prédécesseurs (3). » On ne

(1) זכור בפה ושמור בלב. Voy. les comment. *u. s*

(2) Deutér., IV, 9. ושמור נפשך; *ibid.*, V, 12. שמור את וכו׳; *ibid.*, XVI, 1. שמור את חדש

(3) Lévit., XVIII, 27 et 28.

saurait dire en termes plus clairs que la nationalité d'Israël dépend de la pureté des mœurs. Ainsi, point de morale, point de peuple de Dieu ; point de bonnes mœurs, point de sanctuaire ni de culte. Citons ensuite le passage du Deutéronome où Moïse formule les malédictions qui devront être prononcées sur le mont Ébal (1). De quoi s'agit-il ? d'une sorte de prestation de serment à la Loi, solennelle et publique, accomplie par tout Israël au milieu des pompes religieuses et de l'appareil sacerdotal. Mais quelles sont ces formules d'anathème, prononcées à haute voix par les lévites et suivies du retentissant amen des douze tribus ? Sauf la première, elles se rapportent toutes à la transgression des lois morales, à la violation de la piété filiale, des bonnes mœurs, de la justice, de la probité, du droit des faibles. Eh bien, nous le demandons, n'y a-t-il pas là comme une sanction suprême de la grande loi de la moralité publique et privée ? Après tout, c'est peut-être un soin bien inutile que de citer des textes à l'appui de la perpétuité des prescriptions morales, quand nous avons le Décalogue, quand la majeure partie de ses commandements, six sur dix, sont consacrés à la morale sociale et individuelle. Il serait vraiment absurde d'accorder au Décalogue une stabilité moindre que celle que l'on reconnaît au reste de la Loi. Il s'ensuit que l'immutabilité des obligations pratiques et rituelles implique celle des lois morales, grâce à l'argument *a fortiori :* démontrer la première, c'est assurer la réalité de la dernière, ce qui nous dispense de nous étendre davantage là-dessus.

§ 4. *L'immutabilité du dogme et de la morale dans les livres prophétiques.*

Le témoignage que nous avons vu porter par les livres historiques en faveur de la stabilité de la Loi ou de la Thora de Moïse en général, les livres prophétiques nous le fournissent,

(1) Deutér., XXVII, 11-26.

constant et invariable, au sujet de la permanence du dogme et de la morale. Nous ne pourrions guère que nous répéter en exposant de nouveau l'esprit de leur enseignement, l'ayant fait d'une manière assez développée (1). Nous avons montré, en effet, la même pensée animant tous les prophètes depuis Samuël jusqu'à Malachie, et formant comme l'élément saillant de la mission prophétique, et cette pensée, c'est la revendication de la priorité du dogme et de la morale sur le culte. On ne s'explique pas autrement le silence tant soit peu systématique gardé par ces envoyés divins vis-à-vis de Moïse, le plus grand nom de la religion, à peine mentionné dans Isaïe et Jérémie (2), et complétement éliminé du livre d'Ézéchiel, qui invoque pourtant ceux de Noé, de Daniel et de Job (3). Cette omission ne trahirait-elle pas une tendance de réaction, sinon contre Moïse lui-même, du moins contre les interprètes officiels de la parole du maître, notamment contre le pontificat formaliste et hypocrite qui abusait des lois cérémonielles en les dénaturant? A cette occasion nous avons signalé le courant opposé, qui se personnifie dans le pontife et dans le prophète, le *cohen* d'un côté, le *nabi* de l'autre, et que nous retrouvons dans le contraste du livre historique, rédigé sous l'influence de ce que nous appellerions aujourd'hui le clergé officiel, avec les livres prophétiques, œuvre personnelle de l'esprit d'opposition des tribuns de la religion. Nous avons constaté aussi que ce double courant alla s'identifiant et s'absorbant dans l'œuvre de la restauration, entreprise et menée à bonne fin par le grand synode (4). Nous n'insisterons donc que sur un seul point, qui nous révélera sous une nouvelle forme l'identité de la doctrine mosaïque avec la doctrine prophétique. Vous voyez indistinctement tous les organes du grand prophétisme rappeler avec la plus grande énergie le principe que nous avons vu tout à l'heure exprimé par Moïse, nous voulons dire le principe de

(1) Voy. septième dogme, chap. Ier, § 4.

(2) Isaïe, LXIII, 11 et 12; Jérémie, XV, 1.

(3) Ézéchiel, XIV, 14 et 20.

(4) Voy. notre Introduction générale, p. 72-74.

solidarité entre l'existence nationale et l'intégrité de la morale. Vous y rencontrez l'avertissement cent fois répété que la décadence des mœurs et la violation de la justice aboutissent fatalement à la ruine de la cité sainte comme à la destruction du peuple de Dieu (1). Tous, ils montrent au peuple la catastrophe au bout de la démoralisation, proclamant à l'envi que hors la morale il n'y a point de salut à espérer. Quant au dogme proprement dit, ils en affirment la perpétuité d'une façon indubitable, puisqu'ils attachent l'accomplissement final de leur prophétie à la propagation universelle de la théodicée et du monothéisme (2).

Tel est, en définitive, l'enseignement qui découle, avec une rare unité, de cet ensemble de textes rélevés dans toutes les parties de l'Écriture. Ils contiennent l'expression multiple de la durée, de la stabilité, de la continuité, de l'identité permanente, de l'immutabilité de la Loi, de la loi prise dans son acception la plus générale, dans sa triple manifestation par le culte, la morale et le dogme. Maintenant, quant à la question de savoir si cette immutabilité est absolue, portant non-seulement sur l'ensemble ou sur les points capitaux, mais encore sur les plus infimes détails, sur les moindres dispositions relatives à la législation et au culte, en un mot si elle est telle que la professe Maïmonide, nous ne pouvons la discuter en ce moment. Il faut d'abord la compléter par le double exposé de la doctrine traditionnelle et théologique : elle reste donc réservée.

(1) Isaïe, I; III, 16-24; chap. 5 et 23; Jérémie, chap. 2, 3 et 4; Ézéchiel, ch. 16, 18, 20, 22 et 23.

(2) Isaïe, XI, 9; II, 2-4; XL, 5 et 8; Jérémie, XXXI, 34; XXXII, 39; Ézéchiel, XX, 28 et 44; XXXIV, 24 et 80; XXXVI, 25-28; Zacharie, XIV, 9; Malachie, I, 11.

CHAPITRE II. — De l'immutabilité de la Loi selon la tradition.

§ 1er. *De l'immutabilité des lois pratiques et du culte extérieur.*

On peut dire, sans être taxé d'exagération, que l'origine de la tradition, et jusqu'à sa raison d'être, sont entièrement liées au principe de l'immutabilité. Que l'on remonte en effet le cours de la tradition orale jusqu'à sa source première, jusqu'à l'organisation d'Ezra et du grand synode, et l'on se trouve en face de son précepte de gouvernement : « Faites une haie autour de la Loi. » Évidemment, cette préoccupation, cette sollicitude si vive pour la conservation de l'édifice légal, et qui se fait jour dans la construction de tant d'œuvres défensives, propres à en interdire l'accès à l'ennemi, cette ardeur à l'entourer de tous ces ouvrages avancés qui en font une citadelle imprenable, ne peuvent provenir que du dogme de l'immutabilité ou de quelque chose d'approchant. On ne prend pas tant de soins ni de mesures conservatoires vis-à-vis d'institutions temporaires, on ne déploie pas tant d'efforts à l'égard d'une œuvre éphémère, mais seulement en vue de quelque chose qui doit durer longtemps, tel que le boulevard d'une nationalité ou le salut d'un empire. Il fallait donc que dès le principe la loi orale considérât la loi écrite, et notamment la portion rituelle et cérémonielle de la Loi, comme le vrai *palladium* du judaïsme, puisqu'elle lui prodigue et les soins et les garanties. Qu'on ne prenne pas notre interprétation de la sentence « Faites une haie autour de la Loi » pour une simple conjecture. Non, elle est adoptée par la tradition elle-même comme l'expression de sa pensée. Voici, en effet, comment elle s'exprime à propos de certaines lois additionnelles portées par nos docteurs au nombre des unions

matrimoniales prohibées : « Sur quel texte de l'Écriture nos sages se sont-ils appuyés pour faire ces additions à la Loi ? Sur ces termes du Lévitique : — Observez mes observances (1) — qui se trouvent à la fin de ces prohibitions, et qui signifient — instituez des observances tout autour de mes observances écrites (2). » Ce n'est là que la reproduction sous une forme pratique de la maxime du grand synode, et il est certain que ce système de barrières dressées autour des lois mosaïques dénote la haute valeur intrinsèque, ainsi que l'idée de durée qu'on y attachait universellement.

Voilà bien, par rapport à l'immutabilité, l'esprit de la tradition pris sur le fait à son début, saisi dans son germe. Mais cela ne suffit pas pour formuler une théorie nette et précise, qui ne doit pas seulement s'établir spéculativement, mais s'affirmer en droit et en fait. Pour arriver à ce résultat déterminé, nous avons à voir d'abord ce que la tradition a fait des textes du Pentateuque invoqués déjà au profit de l'immutabilité. Il y a, en premier lieu, les paroles si claires du Deutéronome : « Vous ne ferez ni addition ni retranchement à ce que je vous prescris aujourd'hui. » La tradition a-t-elle relevé ce texte? l'a-t-elle commenté dans le sens de l'immutabilité ? Oui, mais avec une certaine modification. D'après ses organes, il s'agirait moins d'additions et de retranchements par rapport au nombre des commandements religieux, que de changements dans les formes, arrêtées et déterminées par les interprètes de la Loi; par exemple, vouloir pour les Thephilin cinq cases au lieu de quatre, réduire les Tziziih de quatre à trois franges (3). Telle est l'interprétation qui a prévalu, et qui est très-souvent invoquée dans les discussions talmudiques (4). Il semblerait que la tradition ait pris à tâche de faire tourner, nous ne voudrions pas dire de confisquer à son profit, le principe de l'immutabilité, grâce à l'application qu'elle en fait non pas au chiffre,

(1) Lévit., XVIII, 30.

(2) Talmud, Yébamoth, 20. ושמרתם את משמרתי, עשו משמרת למשמרתי

(3) Siphri, Deutér., IV, 2, cité par la plupart des commentateurs.

(4) Talmud, Synhédrin, 88; Zebahim 80; Succa, 31.

mais à la configuration et aux dimensions des actes du culte, dont la souveraine décision lui appartient. Ici, du reste, la déduction est des plus faciles : si l'immutabilité existe pour ce que l'on pourrait appeler le tracé des prescriptions, le dessin de leurs contours, elle doit exister à plus forte raison pour leur nombre, c'est-à-dire pour leur essence et leur réalité, à moins de professer que la forme l'emporte sur le fond. Nous aurons, de cette façon, l'immutabilité complète, n'importe le côté d'où l'on voudrait l'envisager.

Passons à la seconde preuve biblique, à celle qui résulte du terme fréquent de « loi éternelle, pour nos générations. » La tradition le prend-elle à la lettre, le commente-t-elle, le professe-t-elle dans ce sens? Nous n'oserions l'affirmer. Elle y reconnaît une certaine durée, même une durée indéfinie dans certains cas, comme, par exemple, relativement à la défense du sang et du suif, où le premier membre, « loi éternelle, » est rapporté à la période des premiers temps, et le second membre, « pour nos générations, » aux temps ultérieurs (1); mais elle ne va pas jusqu'à en généraliser l'interprétation, moins encore à la formuler en axiome dans le sens de l'éternité. Elle semble avoir reculé devant la difficulté, nous allions dire l'impossibilité de donner cette extension à une formule employée par rapport à un grand nombre de lois cérémonielles abrogées depuis la destruction du second temple et la dispersion (2). Mais la tradition n'est pas embarrassée pour cela ; elle a des textes de rechange pour soutenir sa thèse. En voici un auquel elle a fait l'honneur de le considérer irrévocable et souverain au point de vue de l'immutabilité. « Il est écrit, dit le Talmud : « Voici les commandements, lois et ordonnances « prescrits de la part de Dieu à Israël par l'intermédiaire de « Moïse (3). » Cela nous apprend qu'à partir de l'époque de cette promulgation générale de la loi, nul prophète n'a le droit

(1) Lévit., III, 17; Thorath Cohenim. *ibid.* חקת עולם, בית עולמים לדורותילם, אחרי כן

(2) Talmud, Kidouschin, 39.

(3) Nombres, XXXVI, 13.

d'innover en quoi que ce soit (1). » Voilà sans doute une proposition axiomatique; aussi l'autorité en est-elle invoquée dans le Talmud toutes les fois qu'il est question d'une institution purement rabbinique, sans trace dans l'Écriture. Il n'est pas sans opportunité de citer un exemple qui en constatera mieux l'importance : « Quarante-huit prophètes et huit prophétesses, lisons-nous dans le traité de Meguilla, n'avaient osé ni ajouter ni retrancher un *iota* à la loi de Moïse, avant l'institution de la lecture du livre d'Esther (2). » Et dans le Talmud Jéruschalemi, le même fait est présenté d'une manière toute dramatique : « Tous les sages, tous les docteurs, y est-il dit, en voulurent à Mardochée et à Esther de cette innovation qu'ils prétendaient imposer à Israël; ils s'en montrèrent très-affligés et ne semblaient guère disposés à se soumettre, lorsque tout à coup une lumière d'en haut vint les éclairer et leur montrer l'attache qui liait cette mesure nouvelle à un texte de Moïse (3). » Voilà donc l'immutabilité posée tout à la fois en principe et en fait, avec cette réserve toutefois qu'il importe d'enregistrer, que l'innovation devient licite quand on peut l'appuyer sur un texte biblique, au moyen de l'un des treize points de l'argumentation logique. Que si l'on nous objectait la faculté que la tradition reconnaît au prophète d'abroger une des dispositions formelles de la loi écrite (4), il n'est pas difficile de rétorquer cet argument contre les adversaires de l'immutabilité, en leur faisant observer, avec la majorité des docteurs et des théologiens, que ce pouvoir n'est pas suppressif, mais seulement suspensif (5). Le prophète ne peut abolir aucune loi ni prescription quelconque, mais en suspendre temporairement l'exercice pour des motifs graves où serait engagée l'intégrité de la religion ou la souveraineté de la morale. Et si le prophète ne peut rien abroger, ne s'ensuit-il pas que les lois religieuses sont im-

(1) Talmud, Meguilla, 3.
שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה

(2) Talmud, fol. 14.

(3) Talmud Yéruschalemi, Meguilla, chapitre Ier.

(4) Talmud, Yebamoth, 90. אליו תשמעון

(5) הוראת שעה

muables dans leur essence et dans leur forme primitive? C'est l'immutabilité qui nous explique le petit nombre des mesures qui appartiennent à l'initiative rabbinique proprement dite, nommées prescriptions des scribes (מצוות סופרים) et connues au nombre de sept seulement, dont voici l'énumération : La récitation du Hallel, la lecture de la Meguilla, l'illumination pendant la fête de Hanouka, la lampe sabbathique, le lavement des mains après le repas, les bénédictions secondaires et l'expédient du Éroub (1). Faut-il conclure des considérations développées et des textes cités à l'immutabilité absolue et sans condition, n'admettant nul tempérament? C'est une question qui se lie étroitement à celle de la nature du pouvoir constituant conféré soit aux organes individuels, soit à la représentation collective de l'autorité religieuse. On comprend donc que nous ne pouvons les discuter qu'après avoir traité de ce pouvoir. Ce que nous pouvons constater dès à présent, c'est que l'immutabilité, absolue ou restreinte, avec ou sans conditions, rigoureuse ou tempérée, coule à pleins bords dans la tradition.

§ 2. *De l'immutabilité dogmatique et morale.*

Il importe maintenant de rechercher si la tradition renferme l'immutabilité dans les limites du culte extérieur et des lois pratiques, ainsi qu'il semblerait résulter des passages dont nous nous sommes prévalu, où il ne s'agit que de prescriptions et mesures positives, ou bien si elle y admet le dogme et la morale, conformément aux précédents de l'Écriture. Eh bien, nous croyons pouvoir résoudre la question dans le sens de la dernière hypothèse, affirmer que l'immutabilité dogmatique et morale y est non-seulement enseignée, mais accusée avec une grande énergie. Il est vrai qu'à ce sujet elle ne se livre guère aux abstractions, aux opérations spéculatives qui ne sont pas

(1) Cf. Maïmonide et Na'hmanide au Sépher Hamitzwoth.

de son fait; elle aime mieux suivre les procédés du grand législateur, et, comme lui, lier le dogme et la morale avec la réalité, les incorporer dans des obligations matérielles qui en seront l'éternelle sauvegarde. Nous allons voir qu'elle professe d'une manière précise, bien qu'indirecte, la supériorité du dogme et de la morale sur le culte. Nous la trouvons, cette supériorité, solidement retranchée dans une proposition qui joue un rôle considérable dans le domaine talmudique, et qui de plus se présente à nous avec toute l'autorité d'une décision synodale. Cette proposition est ainsi conçue : « Tous les commandements de la Thora cessent de nous obliger toutes les fois qu'ils auraient pour effet de nous exposer à la mort, sauf les trois prescriptions relatives à l'idolâtrie, à l'homicide et à la luxure (1). » Rien au monde, pas même le glaive levé sur nos têtes, ne peut nous affranchir de la rigoureuse observation de ces trois lois capitales. Pourquoi cette distinction radicale, pourquoi ces trois lois à l'exclusion de toutes les autres? Parce qu'elles ne sont pas autre chose que le triple fondement de la religion, de la morale sociale et de la morale individuelle; parce que le monothéisme, exclusif de l'idolâtrie, est la raison d'être du judaïsme, et que le renier, c'est renier toute religion et se séparer de la vie; parce qu'il est la source de tous les dogmes, le fond immuable de la théodicée, la racine de toute théologie, la pierre angulaire de tout l'édifice mosaïque, prophétique et rabbinique. D'un autre côté, la chasteté, la pureté, la fidélité aux bonnes mœurs, l'horreur pour tout ce qui ternit cette pureté immaculée, sont les anges gardiens de la morale individuelle, de cette morale qualifiée de sainte, parce qu'elle nous élève au-dessus du niveau du vulgaire, qu'elle s'identifie avec le sentiment de la dignité humaine, avec la conscience que nous avons de notre origine immortelle, avec la conviction que tous nous sommes, dans une certaine mesure, des créatures célestes auxquelles il n'est pas plus permis de descendre au niveau de la brute que de se laisser vaincre par la force des

(1) Talmud, Synhédrin, 74 ; Pessahim, 25 ; Yoma, 85 ; Aboda Zara, 27 ; Berachoth, 61.

passions et la violence du désir. Enfin, condamner l'homicide, hormis les nécessités juridiques et le cas de légitime défense, c'est condamner la force brutale qui, livrée à elle-même, saperait les fondements de toute société, c'est, en un mot, proclamer l'inviolabilité du droit. Et voilà pourquoi ces trois obligations sont littéralement inamovibles. Pouvez-vous vous figurer, ne fût-ce que pour un instant, la suspension des forces de la nature, celles de la gravitation et de l'attraction universelles? Non; eh bien, vous ne pouvez davantage arrêter, même pendant un clin d'œil, les grands agents de l'ordre moral, les lois du monde intellectuel, déplacer l'axe de la religion et de l'humanité.

Ainsi, dans ce précepte substantiel de la tradition, nous possédons la formule la plus élevée de l'immutabilité dogmatique et morale, en même temps que son incontestable supériorité sur le culte pratique. Et cette formule a d'autant plus de valeur à nos yeux que, nous l'avons déjà dit, elle est l'expression d'une résolution synodale promulguée dans des temps de persécution, à l'une des époques les plus critiques de l'existence d'Israël, lorsqu'il faillit succomber aux conséquences des lois draconiennes de l'empereur Adrien (1). Ce fut à ce terrible moment où s'agitait pour nos pères la question de « être ou ne pas être, » où l'on tenait à sauver du naufrage la plus précieuse épave du judaïsme, qu'intervint cette décision suprême. Après cette solennelle déclaration de principe, ce serait une superfétation que de citer d'autres textes traditionnels au bénéfice de l'immutabilité du dogme et de la morale.

Nous résumerons ce premier exposé en exprimant la conviction que l'immutabilité de la loi est fortement assise sur la double base de l'Écriture et de la tradition; elle nous paraît solidement établie dans ses divisions générales : — culte, théodicée et morale. — Suit-elle la loi dans toutes ses ramifications, dans ses nombreuses sinuosités, dans ses moindres manifestations, dans les mille et mille sentiers tracés par l'argumenta-

(1) Voy. Graetz, *Histoire des Hébreux*, 4e vol., p. 185 et note 24.

tion et la controverse rabbinique? Nous répétons qu'on ne saurait songer à la solution de ces graves problèmes avant d'avoir élucidé toutes les questions de principes. Nous avons déjà mentionné celle du pouvoir constituant ; mais il en est une autre qui doit avoir la priorité, nous voulons dire le principe de causalité des lois religieuses en général.

CHAPITRE III. — Du principe de causalité en matière de lois religieuses.

§ 1er. *De la connexion entre le dogme de l'immutabilité et le principe de causalité.*

L'immutabilité et la causalité des lois religieuses sont connexes, et voici comment : il saute aux yeux que le point de vue duquel nous envisageons l'édifice de la religion officielle cesse d'être identique, qu'il varie même beaucoup, suivant qu'on reconnaît à celle-ci des motifs réels, des raisons naturelles, des causes politiques, morales et sociales, ou qu'on lui assigne pour unique et souverain mobile le bon plaisir de Dieu. Si cette dernière hypothèse était admise, la question se simplifierait, l'immutabilité dès lors serait complète, absolue. Il n'y a évidemment rien à changer, rien à modifier, rien à ajouter ni à retrancher à des ordonnances dont nous ignorons le pourquoi, dont les causes nous échappent, et qui s'imposent à nous comme autant de décrets émanant d'une volonté immuable, qu'il n'est ni permis ni possible de récuser. C'est cette simplification du principe qui a dû séduire, on le comprend, nombre de docteurs et de théologiens, puis les engager à interdire toute recherche à l'endroit de la causalité des prescriptions bibliques. Leur doctrine se résume dans cette injonction : « Dieu commande, mortel, obéis ; tu n'as ni le droit ni le devoir

de t'enquérir des motifs de ses désirs. Le bon plaisir du maître est le droit; l'aveugle obéissance du sujet est le devoir. »

En regard de ce système en surgit un autre, lequel prétend chercher et trouver une cause directe à tout commandement religieux. Ce serait blasphémer contre Dieu, répliquent les partisans du nouveau système, que de le représenter agissant et ordonnant sans rime ni raison; ce serait le déclarer inférieur, s'il est permis de s'exprimer ainsi, au faible humain qui ne fait rien ou du moins ne doit rien faire que d'une façon rationnelle, encourant le blâme, s'exposant à la censure de ceux de ses actes auxquels la raison n'aura pas présidé. Il importe de remarquer que c'est en poussant ce principe jusqu'à ses conséquences extrêmes que les rationalistes ont pensé miner par la base le dogme de l'immutabilité, les uns consciencieusement, les autres malicieusement. Il ne leur a pas suffi d'affirmer que tout acte a sa cause, toute loi sa raison d'être; mais ces causes, ils les voulaient purement humaines. Ne sont-elles pas faites pour les hommes, se disaient-ils, et, par suite, ne doivent-elles pas être frappées au coin de la contingence, porter les marques d'une institution temporaire, locale, hygiénique, relative et secondaire? De la causalité ils ont naturellement conclu à la *mutabilité* de la loi, par cette raison bien simple que les effets ne sauraient l'emporter sur les causes qui les ont engendrés, le mobile et le variable étant impuissants à enfanter l'immuable. Ces déductions raisonnées, basées sur la seule logique, ne pouvaient que rendre le principe de causalité suspect aux champions de l'orthodoxie.

On débute habituellement par les procédés extrêmes; les opinions mixtes et conciliatrices n'apparaissent qu'au moment où les défauts des premiers deviennent perceptibles pour la plupart des esprits. Il est donc arrivé ici ce qui arrive toujours: avec le temps et la réflexion a surgi une troisième opinion, se tenant à égale distance de ce que des deux côtés on professe d'excessif, employant ses efforts pour les concilier dans un sage syncrétisme. D'après cette opinion, qui a son organe le plus autorisé, mais non pas le seul, dans Maïmonide, le prin-

cipe de causalité anime et vivifie toute la législation sainte. Il est inadmissible que Dieu agisse par hasard ou par caprice ; les lois religieuses ont, à l'instar des autres et plus que les autres, leurs causes efficientes, des causes qui nous sont révélées dans leur généralité, sinon dans leur particularité ; car, si vous supposiez que ces causes, tout en existant, nous restent inconnues, ce serait absolument comme si elles n'existaient pas. Mais, d'un autre côté, il faut se garder de vouloir faire prendre mesure aux lois religieuses sur les lois civiles et politiques, en les déclarant abrogées avec les causes que nous leur aurons assignées. Ce serait une comparaison par trop vicieuse que celle qui aurait la prétention de traiter par assimilation le divin et l'humain ; et puis il ne faut pas oublier qu'à côté de la cause apparente, particulière à chacune des lois mosaïques, subsiste la cause générale, celle qui a pour objet de plaire à Dieu par l'exécution de sa volonté. De cette façon, on parvient à écarter de la scène ce que les deux principes de l'immutabilité et de la causalité semblent renfermer d'antinomique, et il devient non-seulement possible, mais facile de les faire vivre en bonne harmonie.

Nous nous bornons à esquisser les trois opinions qui ont généralement cours en matière de causalité religieuse, sauf les nuances et les combinaisons diverses qui résultent de leur mélange, suivant qu'on prend plus ou moins de l'une ou de l'autre pour faire, comme on dit vulgairement, du nouveau avec du vieux. Nous les verrons, du reste, à l'œuvre dans l'exposé que nous allons en faire.

§ 2. *Le principe de la causalité des lois dans le Pentateuque.*

Nous ne croyons pas nous tromper ni soutenir un paradoxe en avançant qu'il suffit de la lecture attentive de la législation de Moïse pour y voir percer le principe de causalité. Nous ne voulons pas dire qu'il y occupe une place apparente, qu'il saute aux yeux des moins clairvoyants ; il n'accompagne pas non plus

régulièrement chaque loi ou série de lois, à l'exemple des exposés de motifs de la législation moderne. Ceux qui voudraient lire les lois de Moïse avec leurs yeux du XIX[e] siècle commettraient un anachronisme et aussi une confusion des plus ridicules, l'impossibilité d'assimiler les lois divines aux lois humaines étant constatée. Celles-là se dépouilleraient de leur véritable caractère, si elles ne portaient pas le cachet de l'autorité dans leur expression comme dans leur origine. Ne perdons jamais de vue qu'elles s'imposent à nous au nom de Dieu, que c'est là leur première et meilleure raison d'être, sans nuire à leur causalité spéciale. Celle-ci résulte pour nous de l'examen attentif et réfléchi du livre de la loi, avec cette restriction que les lois ne sont pas motivées individuellement, mais par groupes et par catégories. A notre avis, ces catégories sont au nombre de cinq principales, savoir : Première catégorie, les lois civiles et de morale ordinaire. — Deuxième catégorie, les lois alimentaires. — Troisième catégorie, les lois de pureté et d'impureté. — Quatrième catégorie, les lois sur les unions prohibées. — Cinquième catégorie, les lois rituelles et cérémonielles.

1° Il n'y avait guère besoin de motiver les lois de la première catégorie, les dispositions civiles et morales, puisqu'elles sont éminemment rationnelles, admises en théorie et en pratique par l'immense majorité du genre humain : justice et charité exercent un empire universel ; il suffit de les nommer pour les comprendre. C'est donc pour y attacher une sanction suprême que Moïse les place sous le patronage immédiat de la Providence, enseignant que la justice appartient à Dieu (1); qu'il est le protecteur de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger (2); qu'il aime et pratique lui-même la charité (3). Personne, assurément, ne trouvera à redire contre cette consécration d'en haut donnée à la morale, contre cette approbation divine venant corroborer celle de notre *moi*, de notre propre conscience. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la théorie de la mo-

(1) Deutér., I, 17.
(2) *Ibid.*, X, 18.
(3) Exode, XXII, 26.

rale indépendante; mais elle nous suggère la réflexion suivante : Quelle est la base de ce système? La puissance et la suffisance de la raison. Mais n'est-ce pas bien autrement rehausser la raison et en quelque sorte la transfigurer que de la déclarer sainte, parfaite, imitatrice de la Divinité, par le simple accomplissement de ces devoirs qui sont à la portée de tout le monde? Il est donc bien entendu que ces lois de la première catégorie ne sont pas *motivées*, n'ayant pas besoin de l'être, mais *sanctionnées*, élevées à la hauteur d'un sacerdoce, établissant entre la révélation et la raison un trait d'union qui les réunit en Dieu.

2° Les lois alimentaires, considérées par les uns comme purement hygiéniques, n'apparaissent aux autres qu'enveloppées d'un voile mystérieux. Le mystère n'est pourtant pas si impénétrable qu'on ne parvienne à en saisir quelque chose. Certes, l'hygiène y est pour une bonne part; les animaux déclarés impropres à la consommation sont taxés de nourriture impure et dégoûtante, de nature à souiller l'âme, c'est-à-dire l'âme nutritive et sensitive (Nephesch), qui se nourrit de ces sucs animaux. C'est là une mesure de précaution, prise en vue de la préservation du peuple de Dieu de tout ce qui pourrait développer en lui le germe des appétits brutaux. Nous ne sachions pas qu'on ait jamais nié l'influence de la nourriture sur le tempérament. Or, c'est cette influence qui est tout à la fois physique et immatérielle, qui passe de l'organisme à la complexion morale, que Moïse veut empêcher de devenir pernicieuse. Il n'y a pas moyen de s'y tromper, puisqu'il le dit clairement et à plusieurs reprises à la fin de son exposé des prohibitions alimentaires (1). Considérer celles ci, ou comme une mesure purement hygiénique, ou bien comme une injonction irrationnelle, c'est également tomber dans l'erreur. Le vrai se trouve entre ces deux extrêmes : elles tiennent de l'hygiène, mais de l'hygiène morale, de celle qui ne veut pas

(1) Lévit., XI, 41-45; cf. Na'hmanide, comment., *l. c.*; Maïmonide, *Guide*, III[e] partie, chap. 68.

sacrifier les nobles et saintes passions aux penchants brutaux développés par une alimentation qui contamine et souille les âmes, dit le texte (1); enfin de l'hygiène religieuse, si l'on peut dire ainsi, prescrite seulement au peuple de Dieu, eu égard à la sainteté inséparable de ce titre, sainteté qui embrasse l'homme tout entier « corps, âme, action, parole et pensée. » Nous nous expliquons ainsi le terme « soyez saints comme l'Éternel, » cinq fois répété à propos de cette catégorie.

3° Les lois de pureté et d'impureté, comme l'a dit un de nos plus grands théologiens (2), sont corrélatives aux lois de sainteté qui obligent le peuple de Dieu; elles ont pour but de rehausser le culte public et le service du sanctuaire, d'entretenir chez les fidèles les sentiments de vénération et de piété avec lesquels on doit s'approcher du saint autel, de la résidence de la gloire divine. Rien de plus raisonnable, à coup sûr, que d'élever cette barrière mobile entre les manifestations religieuses et les habitudes les moins nobles de la vie organique. La familiarité nuit à la dignité si nécessaire à la conservation des rapports que nous entretenons avec Dieu. L'esprit de ces lois est suffisamment indiqué dans le livre de Moïse; en effet, il résume l'ensemble de ce genre de prescriptions et le motive dans le texte suivant : « Vous exhorterez les enfants d'Israël à prendre garde à leur impureté, afin qu'elle ne devienne pas pour eux une cause de mort, *par suite de la contamination de mon sanctuaire* qui est au milieu d'eux (3). » Ainsi comprise, cette troisième catégorie, qui apparaît à l'observateur superficiel, comme l'une des moins rationnelles, nous montre, mieux que jamais, dans le grand législateur, le profond connaisseur du cœur humain. Il sait que la pureté corporelle est un acheminement vers la pureté spirituelle, et que l'une des plus sûres garanties de la sainteté, c'est

(1) Lévit., *ibid.*,

(2) Le Khozari, livre II, 31 et 32; livre III, 25; cf. *Guide*, IIIe partie, ch. 47; voy. huitième dogme, chap. 4, § 2.

(3) Lévit., XV, 31.

l'éloignement de tout contact avec ce qui met en évidence la souillure et la dissolution des principes animaux.

4° En ce qui concerne les unions prohibées, bien que la raison humaine soit à même de s'en rendre compte et ne puisse que les approuver, le législateur n'a pas moins tenu à les motiver. L'Ecriture ne se renferme sur ce point dans le mutisme, pas plus que sur les autres catégories ; elle dit assez haut que ce sont des lois qui ont pour objectif la sauvegarde de la morale publique et privée ; elle nomme ces unions incestueuses des abominations, des coutumes odieuses, des horreurs païennes, une corruption qui est aux mœurs ce que la gangrène est à la chair et au sang, tuant les individus comme les sociétés qui se la laissent inoculer (1). Même motif pour tout ce qui touche de près ou de loin aux innombrables formes de la magie, si prédominante chez les peuples idolâtres, mais si sévèrement condamnée par Moïse, moins peut-être en elle-même qu'eu égard aux conséquences immondes et profanatrices qui en découlent (2). Personne n'ignore, du reste, que le principe des prohibitions matrimoniales a passé dans les lois de tous les peuples civilisés, preuve irréfragable de leur rationalité.

5° Les lois rituelles ont d'abord trait aux sacrifices qui absorbent la majeure partie du Lévitique. On ne peut pas dire que la causalité de cette série de lois est clairement exprimée, puisqu'elle a provoqué une longue et vive controverse parmi nos théologiens, dont nous ne voulons pas exposer les opinions par anticipation. Mais on ne saurait soutenir davantage que l'Écriture est muette à cet égard, qu'elle nous les impose comme une obligation aveugle. Non, cette causalité nous est indiquée dans un terme des plus concis quant à la lettre, mais d'une étendue et d'une profondeur immenses quant à son esprit, dans le terme dix fois et vingt fois répété de « odeur agréable (3) ». Qu'est-ce que cette *odeur agréable* qui est

(1) Lévit., XVIII, 2, 24-30 ; XX, 22-26.

(2) *Ibid.*, XIX, 26-31; 20, 27; Deutér., XVIII, 9-14.

(3) ריח ניחוח Genèse, VIII, 21; Lévit., I, 9, 13 et 17; II, 2, 9 et 12; III, 5 et 16; IV, 3; VI, 8; VIII, 21 et 28. Nombres, XV, 3, 8, 13 et 14; XVIII, 17; XXVIII, 2, 6, 8, 24 et 27; XXIX, 2, 6, 8 et 36.

comme la résultante de tous les sacrifices? N'est-ce pas le symbole du lien d'amour qui attache l'homme à Dieu, le nœud de cette liaison réciproque montant de la créature vers le Créateur, pour redescendre chargée des bénédictions du Créateur pour la créature, la preuve visible de cette importante révélation, déjà développée (1), que la religion et le culte ne sont pas indifférents à Dieu; qu'ils sont aussi agréables à l'Être infini qui les recueille que nécessaires à l'homme qui les offre; que le Tout-Puissant, qui n'a que faire de nos hommages, les aime cependant, les désire et les provoque? Oui, tout ceci, et bien autre chose encore, se trouve dans cette expression laconique de « odeur agréable » qui figure déjà dans le sacrifice de Noé et qui nous paraît être la clef de tous les mystères de l'adoration divine.

C'est dans cette dernière catégorie aussi qu'il convient de ranger les fêtes et grandes solennités religieuses. Si la plupart d'entre elles sont longuement expliquées dans la partie historique de la Bible, elles ont, de même que les sacrifices, leur dénomination commune; elles portent l'appellation générique de « *convocation sainte* (2) ». On ne saurait, ce nous semble, en mieux définir le but ni indiquer avec plus de précision le rôle élevé, salutaire et moral, réservé à ces commémorations dans la vie religieuse et nationale d'Israël.

Ce que nous venons de dire et de soutenir, les textes à l'appui, de l'existence ou, pour mieux dire, de la transparence du principe de causalité dans ses rapports avec la législation de Moïse, démontre une chose, à savoir que l'ignorance ou l'esprit de parti osera seul en nier l'évidence. Mais il faut savoir se mettre au point de vue du législateur, tenir compte de son génie comme de l'esprit de sa mission. Ce sera peine perdue que d'y chercher la causalité des lois exposée dans un langage philosophique incompatible avec les hommes et les choses de

(1) Voy. notre Théodicée, p. 356-358.

(2) מקרא קדש Exode, XII, 16; Lévit., XXIII, 2, 3, 4, 7, 8, 21, 24, 27, 35, 36 et 37; Nombres, XXVIII, 18, 25 et 26; XXIX, 1, 7 et 12.

cette époque. Elle y est écrite en style lapidaire, profonde comme l'œuvre de Dieu, se prêtant aux plus larges interprétations et à tous les progrès de la raison humaine. Nous terminerons par cette réflexion que, la Loi de Moïse étant avant tout une œuvre d'autorité, l'organe de la Loi divine devait borner sa tâche explicative aux points généraux, caractériser d'un mot toute une catégorie de lois. Agir autrement, motiver chaque prescription particulière, descendre à la justification des moindres pratiques, c'eût été non-seulement affaiblir le prestige autoritaire, mais substituer les engins du raisonnement aux clartés supernaturelles de la révélation.

§ 3. *La causalité des lois d'après les prophètes.*

Nous commençons ici par une négation, et nous déclarons qu'il faut renoncer à chercher dans les prophètes des traces perceptibles de la causalité des lois. Mais, qu'on ne se hâte pas d'en induire contre le principe. Il a été suffisamment établi que les prophètes se soucient bien autrement de l'adoration pure et de la sainteté morale que des pratiques. Tant par les citations directes que par les considérations qui les expliquent, nous avons mis au grand jour cette vérité, que ces chefs inspirés protestent contre l'étroit formalisme qui constituait le culte officiel pour revendiquer les droits imprescriptibles du culte spirituel et de la réalisation du juste et du bien. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, on sera amené à reconnaître que ces remontrances amères au sujet des rites et des cérémonies dénaturés, cette vive censure dirigée contre l'hypocrisie sacerdotale, ces protestations éloquentes contre des observances routinières dont l'âme s'était envolée, ces exhortations incessantes en faveur de la probité, de la charité, de la pureté morale, de l'adoration spirituelle, sont autant de démonstrations éclatantes, bien qu'indirectes, du principe de causalité. Est-ce que les prophètes se seraient permis de fulminer contre les sacrifices, contre le culte public, contre l'en-

semble des rites, si ceux-ci ne tombaient nullement sous la raison, s'il fallait les observer *parce que* et *quoique*, si l'on ne devait y voir que des arrêts fatals, des effets sans cause ni apparente ni efficiente? Dans cette hypothèse, ils pouvaient bien parler de morale, de charité et de vertu; ils pouvaient encore enseigner les vrais principes en matière de providence, disserter sur les rapports du Créateur avec la créature, célébrer dans leur incomparable langage la cause universelle, unique, incorporelle, éternelle, infinie dans sa sagesse, sa puissance et son amour. Mais ils ne pouvaient pas s'attaquer ouvertement, directement, aux lois rituelles, irrévocablement fixées par Moïse; ils ne pouvaient pas dire au peuple : « Dieu repousse vos sacrifices, vos hécatombes, vos prières, vos fêtes, vos jeûnes, vos néoménies (1); » ils ne pouvaient pas s'insurger contre une volonté irresponsable. Mais l'objection disparaît, si l'on veut bien reconnaître que les prophètes parlaient au nom du principe de causalité. Tout s'explique alors : ils devaient, et c'était le point essentiel de leur apostolat, commencer par ressusciter le vrai culte réduit à l'état de cadavre, lui inoculer l'esprit de vie, ranimer les ossements desséchés, comme dit Ézéchiel (2), rendre aux nerfs et aux muscles de la religion leur élasticité, les recouvrir d'une chair nouvelle, restituer le tissu de la peau, et refaire de tout cela un être plein de santé et de vie (3). De là précisément cet antagonisme, que nous avons déjà signalé, entre le prophète et le pontife, représentants de deux tendances opposées : celui-ci considérant l'autel comme sa propriété et dominé par l'esprit de sacristie; celui-là, protestation vivante et permanente contre ces déviations coupables, contre cette destruction de l'œuvre de Moïse, parlant au nom de l'éternelle vérité et de l'éternelle morale. Nous avons suivi les traces de cette contradiction depuis Samuel, chargé de prononcer la condamnation des fils prévaricateurs du grand pontife Élie, jusqu'au dernier des prophètes,

(1) Isaïe, chap. Ier.
(2) Ézéchiel, XXXVII, 6.
(3) *Ibid.*

lequel prend directement à partie les *Cohenim*, qu'il flétrit de l'épithète de « contempteurs du nom de Dieu (1) ». Donc le principe de la causalité des lois a été professé, sans solution de continuité, pendant tout le cycle biblique.

§ 4. *Du principe de causalité selon la tradition.*

On est généralement disposé à croire que la tradition a réagi de toutes ses forces contre le principe de causalité, et qu'elle l'a étouffé sous le poids écrasant de ses prescriptions minutieuses, dans le sens du système qui a prévalu depuis l'avénement du grand synode. Cependant il a été démontré que les assises du nouvel édifice religieux n'étaient pas exclusivement matérielles, que les pierres en étaient unies par le ciment de l'instruction, par la force expansive du *Talmud Thora*, qui, dans la pensée même des chefs de l'école, a la priorité sur toutes les autres manifestations religieuses (2). Nous l'avons dit à plusieurs reprises, et l'étude du dogme éclairée à la lumière de l'histoire nous confirme de plus en plus dans l'idée que ce fut la tâche et la mission du grand synode de réunir, de fondre ensemble les deux courants opposés, de concilier la tendance pontificale avec la tendance prophétique, le temporel et le spirituel, la théorie et la pratique, la religion et le culte. Or ce point de départ de la tradition n'est pas sans influence sur l'opinion que nous allons la voir professer par rapport à la causalité des lois.

Commençons par jeter un coup d'œil sur la situation des partis ou des sectes durant la période qui suit celle du grand synode, que nous avons retracée à grands traits dans notre introduction générale (3). Nous sommes frappé de la lutte quatre fois séculaire du pharisĕisme avec le zaducéisme. Bien que cette lutte ne porte pas directement sur le principe de causalité et

(1) Malachie, I, 6.
(2) Voy. notre Introduction générale, p. 68-71.
(3) *Ibid.*, p. 78-83.

qu'elle ait choisi pour champ clos la tradition tout entière, on ne peut se défendre de remarquer que le zaducéisme, en se tenant retranché derrière la lettre de l'Écriture, arrivait bon gré, mal gré, au rejet du principe de causalité; du moins pour lui le principe devenait inutile, le texte biblique étant hors de page et repoussant toute modification. Les traditionalistes, au contraire, c'est-à-dire les pharisiens, reconnaissant à la parole écrite une âme qui lui communique le mouvement et la vie, ne pouvaient que rendre hommage à la causalité, parfaitement en harmonie avec leur doctrine sur la nature malléable de la lettre biblique.

Maintenant entrons en pleine tradition et voyons si cette assertion en faveur de la tendance spiritualiste du pharisëisme est conforme à la réalité; cherchons-en la confirmation dans ses monuments propres, dans les enseignements du Talmud et du Midrasch. Ce serait agir avec dissimulation que de ne pas constater qu'on y rencontre certaines propositions dont une interprétation superficielle tirera des conclusions peu en harmonie avec le principe de causalité. Nous nous bornerons à quelques citations. Voici d'abord un double texte de la Mischna qui interdit la formule de prière suivante : « O toi, bonté divine, qui as étendu ta miséricorde au nid des oiseaux (en défendant de prendre la mère avec les petits), daigne la reporter sur nous. » Mais pourquoi cette interdiction? « Parce que les commandements de Dieu sont des arrêts, et non pas des actes de charité (1). » C'est ensuite ce passage bien connu : « ..... Qu'importe que vous immoliez la bête par le cou ou par la nuque? Les prescriptions religieuses n'ont d'autre but que d'éprouver les hommes (2). » Évidemment, c'est le principe de causalité qui est mis en cause ici, à tel point que Maïmonide, citant le premier passage et ne parvenant pas à l'interpréter dans le sens de sa doctrine, se voit réduit à la nécessité de l'attribuer à une

(1) Berachoth, chap. 5, Mischna 3; Meguilla, chap. 4, Mischna 9.

(2) Vaïkra Rabba, sect. 13; Midrasch Yelamdenou, 3e section du Lévitique.

opinion adverse, qu'il qualifie d'opinion isolée (1), solution commode, mais peu digne de ce grand esprit. Na'hmanide a mieux entrevu la vérité et fait preuve, en cette circonstance, d'une exégèse supérieure. Dans l'opinion de cet éminent théologien, ni l'un ni l'autre des textes susvisés ne sont contraires en quoi que ce soit au principe de la causalité des lois ; ils sont faits plutôt pour nous en donner la juste mesure. Voici en substance la thèse qu'il développe dans son commentaire à la Thora (2) : « Invoquer Dieu, dit-il, comme le protecteur des petits oiseaux, « c'est fausser ce que l'on appelle la sentimentalité de Dieu. « En effet, si Dieu éprouvait une commisération réelle pour « les espèces animales, il ne nous permettrait pas d'en faire « notre nourriture, de les consommer suivant notre bon plai- « sir. Il y a bien là une loi motivée par un sentiment de pitié; « mais, qu'on le sache bien, ce n'est pas de la pitié de Dieu « qu'il s'agit, c'est de notre pitié à nous, humains. La religion « tient à nous rendre familières les habitudes de bienveillance « et de commisération, à développer en nous les sentiments « tendres et délicats, à écarter de notre être tout penchant vers « la cruauté. Et cette interprétation, ajoute finement l'auteur, « ressort avec évidence de la disposition finale de cette Mischna : « Dieu formule des arrêts et non pas des sentiments. » Qu'est- « ce à dire ? Que Dieu, inaccessible de par sa nature à la mi- « séricorde et à la pitié, lui qui n'est pas soumis à la pas- « sivité, croit devoir nous les recommander à nous comme « une règle salutaire. » Profonde vérité, tirée des entrailles mêmes de la théodicée, en parfaite conformité avec le dogme de l'immatérialité de Dieu, à savoir que Dieu n'a point d'attributs personnels, qu'il n'éprouve pas plus de colère que de pitié, qu'il est infiniment au-dessus de cette mobilité de sentiments, que la passion est exclue des régions sereines de la perfection absolue, enfin que toutes les expressions de ce genre se rapportent, non pas à la personnalité divine, mais à son ac-

(1) *Guide*, IIIe partie, chap. 48.
(2) Na'hmanide, comment. à la Thora, Deutér., XXII, 7.

tion, à sa liaison invisible avec l'humanité (1). Il n'explique pas moins ingénieusement le second passage, qui fait consister le but des prescriptions religieuses dans l'épreuve. Que faut-il entendre par cette épreuve? Selon Na'hmanide, cela signifie qu'il faut éloigner de nous cette supposition que par nos pratiques et exercices de piété nous rendons service à Dieu, qu'il lui revient une jouissance réelle soit de l'illumination de nos temples, soit de la fumée de notre encens, soit de la graisse et du sang de nos béliers. Non, nos hommages ne peuvent lui profiter en rien ; il n'en a nul besoin, il y est aussi indifférent, au point de vue personnel, qu'à la façon dont on s'y prend pour tuer la bête, soit par la jugulation, soit par la coupure de la nuque. Toutes ces prescriptions sont à notre adresse, ont en vue notre amélioration, tendent à nous éprouver ou, pour mieux dire, à nous purifier comme on purifie les métaux précieux en les dégageant de leurs scories, pour nous garantir contre les mauvais penchants et l'entraînement des passions (2). Et pour que personne ne puisse se tromper sur la véritable pensée de la tradition, le passage continue ainsi : « Quest-ce que cela fait à Dieu que tu manges des aliments purs ou impurs? Si tu es sage, c'est pour ton bien, c'est dans ton propre intérêt. » Ce qui veut bien dire que la pureté des aliments, en tant qu'elle nous empêche d'absorber les sucs grossiers et pernicieux des animaux immondes, nous garantit dans une certaine mesure la pureté de la pensée, la santé intellectuelle. Ainsi, conclut Na'hmanide avec raison, signaler les deux susdites propositions comme étant en contradiction avec le principe de la causalité législative, ce serait aller à l'encontre de l'esprit et même de la lettre de la tradition, qui nous entretient si souvent des causes des lois.

A présent que nous voilà édifié sur la pensée générale de la tradition en matière de causalité, nous voudrions la fixer avec

(1) Voy. notre Théodicée, p. 209 et suiv.

(2) L'auteur donne étymologiquement au mot לצרף le sens de *purifier*, en le faisant dériver d'*argent purifié* (Psaumes, XII, 7) כסף צרוף

quelque précision, et, à cet effet, nous citerons un autre passage dont l'importance dogmatique ne sera contestée par personne : « Pourquoi, est-il demandé dans le Talmud (1), les « causes des prescriptions religieuses ne nous ont-elles pas « été révélées? Pour la raison que voici. Deux lois furent spécialement motivées, et cela ne fit que tourner à leur préjudice. Il s'agit des obligations imposées au roi, où la Bible « s'exprime ainsi : Il n'aura pas beaucoup de femmes, de peur « qu'elles ne détournent son cœur (de Dieu) ; il n'aura pas trop « de chevaux, afin qu'il ne soit pas tenté d'établir des relations « avec l'Égypte, renommée pour l'élève des chevaux (2). Eh « bien, voyez ce qui en est résulté. Le roi Salomon, si fier et « si sûr de sa sagesse, s'est dit : « Comment, ce n'est que cela! « Je prendrai des femmes tant qu'il me plaira, certain de ne pas « me laisser détourner par elles ; j'aurai beaucoup de chevaux « sans avoir affaire à l'Égypte. » Mais l'histoire s'est chargée « de faire justice de cette outrecuidance et d'infliger à ce prince « présomptueux un double démenti (3). »

Nous voudrions faire pour ce passage ce que Na'hmanide a fait avec un sens profond pour les deux précédents, en dégager la pensée vraie. Il y a ici, ce nous semble, deux choses à noter : l'affirmation claire et nette du principe de causalité en général, puis l'explication du mystère qui enveloppe les motifs particuliers de chaque loi. Que l'on veuille bien remarquer cette entrée en matière : « Pourquoi les motifs des lois ne nous ont-ils pas été révélés? » N'est-ce pas dire en d'autres termes : la causalité des lois existe, elle ne peut pas ne pas exister, sa réalité ne saurait être mise en question. Connues ou inconnues, latentes ou patentes, mystérieuses ou dévoilées, les causes des prescriptions religieuses ne font l'objet du moindre doute. Mais s'il n'est pas possible d'imaginer des lois qui n'aient pas leur raison d'être, il reste à savoir pourquoi la connaissance directe nous en est-elle refusée, pourquoi chaque commandement n'est-il pas ac-

(1) Talmud, Synhédrin, 22.
(2) Deutér., XVII, 16 et 17.
(3) I Rois, XI, 4; X, 29

compagné de son exposé de motifs? Qu'on se pénètre bien de ceci : On ne dit pas que le principe de causalité ne brille que par son absence, on demande pourquoi il n'est pas accusé dans l'Écriture, *manifesté*, dit le texte (1), avec cette netteté qui caractérise la loi elle-même. Ne serait-il pas plus profitable pour tout le monde que nos pensées et nos actes fussent d'accord dans la vie religieuse et marchassent vers un but commun? A quoi l'on réplique : Oui, ce serait sans doute plus rationnel, si ce n'était pas plus dangereux encore. Car en déclinant les motifs particuliers qui président à la confection de telle ou telle loi, en leur assignant leur cause directe, en désignant exactement les erreurs et les écarts auxquels ces lois doivent obvier, on les livre par trop à la discrétion de tout un chacun; on n'hésiterait plus guère à transgresser ces saintes ordonnances pour peu que l'on serait sollicité par la passion ou par l'intérêt; on imposerait silence à la voix de la conscience en lui tenant le langage suivant : Cette prescription n'est qu'une simple mesure de précaution contre tel vice, contre telle faute; il me suffit d'être averti pour y échapper. Mais voyez un peu comme on glisse facilement sur cette pente redoutable, comme les lois perdent rapidement alors et leur prestige et leur autorité! Voyez Salomon, que l'Écriture proclame le plus sage des hommes (2). Qui, plus que lui, était en droit de se fier sur sa sagesse, sa prudence, sa haute raison, son immense expérience? Et pourtant il ne sut éviter les funestes conséquences des suggestions de cette nature, et il est tombé dans le piége; il y est tombé non pas fatalement, mais sciemment, bien averti par l'exposé fait dans le Deutéronome des devoirs de la royauté. Maintenant, que faut-il conclure de ce fait? Qu'il vaut mieux rester dans l'ignorance absolue de la causalité des lois, les observer aveuglément, les exécuter mécaniquement, sans s'enquérir de leur signification, s'incliner devant une divinité faite de brouillard et de ténèbres?. A Dieu ne plaise! La leçon à en tirer, la voici : chercher à pénétrer autant que possible dans la voie de causalité, com-

(1) מפני מה לא נתגלו טעמי המצות (2) I Rois, V, 11.

biner ensemble, pour la plus grande gloire de la religion, l'action de la raison et celle de l'autorité, mais sans aller jusqu'à subordonner celle-ci à celle-là; exécuter avec une fidélité et une ardeur égales les commandements dont nous savons les motifs, et ceux dont la cause nous est inconnue, dans la conviction que les uns et les autres émanent de Dieu.

D'ailleurs, l'affirmation du principe de la causalité n'est pas seulement dans quelques passages isolés, elle résulte de l'ensemble des enseignements, on pourrait dire du génie même de la tradition. Ses propositions, ses sentences, sa méthode, le tour qu'elle donne à ses déductions logiques, où revient à chaque instant la question : « Pour quel motif (1)? » ou l'adage : « Jugez le fait par sa cause (2), » tout semble faire de la causalité comme le centre de gravité de la loi orale. Il n'y a pas jusqu'au dicton : « L'exception confirme la règle, » qui ne soit applicable ici. Il est, en effet, une série de commandements appelés Houkkim (חקים), auxquels on n'a pas su ou voulu assigner de motif plausible. La tradition n'hésite pas à les déclarer inexplicables, irrationnels, avouant qu'ils sont de nature à provoquer les attaques des incrédules et des détracteurs du judaïsme (3). Mais sont-ils bien nombreux ces *Houkkim?* Ils sont tout au plus au nombre de quatre ou de cinq! Ce sont les prescriptions relatives à la vache rousse, au bouc émissaire, au veau expiatoire d'un meurtre inconnu, au croisement de certaines espèces animales et végétales et de certains tissus. Mais si le trait distinctif des *Houkkim*, celui qui les différencie des autres catégories de lois, consiste dans cette ignorance, dans ce mystère de leur pourquoi, ne s'ensuit-il pas que toutes les autres lois sont nécessairement plus ou moins intelligibles, justifiables du sens commun, en harmonie avec le principe de causalité? Ce dernier s'offre donc à nous avec la double sanction de la preuve directe et indirecte, ayant de quoi satisfaire à toutes les exigences. Citons encore, à titre de complément de

(1) Talmud, *passim*. מאי טעמא

(2) *Ibid.*, *ibid.* זיל בתר טעמא

(3) שהשטן ואומות העולם משיבין עליהן Talmud et Midrasch, *passim*.

notre démonstration, le passage talmudique qui déclare que la révélation pleine et entière des motifs légaux aura lieu vers l'époque messianique (1). Cette assertion prouve une chose : l'extrême importance attachée par la tradition au principe de causalité, puisqu'elle le met au rang des grandes conquêtes intellectuelles réservées pour les jours de l'émancipation suprême de l'humanité.

RÉSUMÉ DU CHAPITRE.

Nous croyons ne pas nous faire illusion en avançant que le principe de la causalité des lois religieuses est établi avec toute la solidité possible ; il coule de source, s'affirme en plein Pentateuque et jette de profondes racines dans le vaste champ de la tradition. Arrêtons-nous encore un instant devant la doctrine de cette dernière. Un point qu'il importe de constater, c'est la relation étroite qu'elle semble reconnaître entre la causalité et l'immutabilité de la loi. Sans qu'elle le dise formellement, on voit bien qu'elle est dominée par la préoccupation de concilier deux principes en apparence contradictoires. Il est à supposer qu'elle se prononcerait plus franchement en faveur des causes légales, si elle ne craignait le préjudice qui pourrait en résulter pour la stabilité des lois, crainte qui a son expression nette et claire dans la légende du roi Salomon que nous avons commentée. De là ces restrictions et ces réserves qui ne vont jamais, du reste, jusqu'à la négation du principe. Nous faisons cette remarque parce que c'est ici le point difficultueux. Trouver le joint, découvrir le trait d'union entre l'immutabilité, d'une part, et la causalité, impliquant dans une certaine mesure la variation et la modification, de l'autre, voilà certes un des plus difficiles problèmes de la religion, problème dont la solution n'est guère avancée, en dépit des siècles qui ont passé dessus, et des flots d'encre versés à son intention. Mais n'est-ce pas un fait considérable, digne d'être enregistré, que

(1) Talmud, Pessahim, 119.

cette affirmation des deux principes, que cette juxtaposition de l'immutabilité et de la causalité? S'il est vrai qu'une question bien posée est à moitié résolue, la voie est en quelque sorte tracée aux recherches ultérieures. Ce qui nous paraît bien acquis, c'est qu'il ne s'agira plus désormais de supprimer l'un des deux facteurs, de savoir lequel des deux devra vider les lieux, si c'est la causalité, au grand contentement des ultra-orthodoxes, ou l'immutabilité, comme le voudraient les rationalistes, mais, au contraire, de les faire vivre ensemble en bon accord, de les réunir dans une synthèse supérieure, en cessant de les considérer comme deux frères ennemis, Jacob et Ésaü. A notre avis, tous les efforts de la théologie devront être dirigés vers ce but, d'où dépend l'unité de croyance non moins que l'unité du culte, toutes deux menacées dans leur intégrité par les tendances exclusives de l'un ou de l'autre principe. Quand on a l'insigne honneur de s'appeler le *peuple-un* (1), il faudrait l'être en théorie pour rester tel dans la pratique.

Nous ne croyons pas devoir insister davantage sur la connexion de l'immutabilité avec la causalité de la loi, que nous retrouvons dans l'exposé des théories de l'école théologique que nous allons aborder.

CHAPITRE IV. — L'immutabilité et la causalité des lois d'après l'école théologique.

§ 1er *Saadia.*

« Constatons tout d'abord, dit l'auteur (2), que c'est une « croyance générale, remontant à la plus haute antiquité, « croyance stable et inébranlable, que la loi de Dieu est éter-

(1) II Samuel, VII, 23; I Chron., XVII, 21.

(2) Les Croyances et les Opinions, 3e traité, de la nécessité de la Loi, §§ 12 et suiv.

« nelle. Cette croyance est corroborée par des preuves bibliques « et rationnelles. Voici les premières : 1° l'expression « pour « vos générations », qui accompagne la plupart des lois ; « 2° la prédiction faite par Moïse dans sa dernière bénédiction, « que sa loi sera l'héritage de la communauté de Jacob (1) ; « 3° l'assurance répétée des prophètes, que notre nationalité « durera tant que dureront le ciel et la terre (2) ; or, *la natio-« nalité d'Israël s'incarnant dans sa religion*, il s'ensuit que « la loi est impérissable ; 4° les paroles finales du dernier des « prophètes, nous recommandant la stricte observation de la « Thora de Moïse jusqu'au jour de la venue du prophète « Élie (3), ce qui veut dire jusqu'à la veille du jugement der-« nier. » L'auteur passe ensuite aux preuves rationnelles, énumère celles qui de son temps avaient cours dans le peuple, sans s'en faire d'ailleurs l'éditeur responsable. « La loi di-« vine, dit-on, subit nécessairement l'une des quatre condi-« tions suivantes : 1° ou Dieu a dit formellement qu'elle est « éternelle, et alors son abrogation est inadmissible ; 2° ou « Dieu en a fixé le terme, lui assignant, par exemple, un siècle « de durée, et alors elle ne peut être abrogée avant l'expira-« tion de ce siècle ; puis, ce terme arrivé, la loi n'est pas abro-« gée, mais tout simplement parvenue à l'accomplissement de « sa tâche ; 3° ou bien cette loi sera locale, obligatoire en « Égypte, par exemple, et alors il faut l'exécuter indéfiniment « en Egypte, mais ce n'est pas l'abroger que de ne pas l'exé-« cuter hors de l'Égypte ; 4° ou enfin cette loi est soumise à « une clause formelle, s'annonçant, si vous voulez, de la ma-« nière suivante : « Vous observerez la présente loi tant que « couleront les eaux de ce fleuve, » et alors il faut l'observer « aussi longtemps que ce fleuve coule. Mais il est bien en-« tendu que dès que le fleuve cesse de couler, l'autorité de la « loi cesse simultanément sans qu'il y ait abrogation. » Malgré

(1) Deutér., XXXIII, 4.
(2) Jérémie, XXXI, 35 et 36.
(3) Malachie, III, 22 et 23.

son faible pour la philosophie du Calam (1), Saadia ne semble pas édifié par cette dialectique. Il émet une cinquième hypothèse que ces logiciens n'avaient pas prévue : « Que direz-« vous, leur objecte-t-il, d'une loi à durée indéterminée, obli-« gatoire et pourtant abrogable, virtuellement sinon positive-« ment? Ne voilà-t-il pas un cas qui ne rentre dans aucune « de vos catégories? Ils répondent, dit-il, au moyen du rai-« sonnement suivant : une loi doit être éternelle ou à échéance « fixe; si elle est éternelle, elle rentre dans notre première « catégorie ; si elle n'est pas éternelle, elle a nécessairement « une échéance, un terme fixe, connu de Dieu pour le moins; « mais si les hommes, ou si Dieu du moins a le terme présent à « sa pensée, cette loi temporaire rentre dans l'une de nos autres « catégories, et dès lors il n'y a pas abrogation, mais achè-« vement de la mission de la loi. D'autres, ajoute-t-il, repoussent « radicalement cette cinquième hypothèse; ils soutiennent que « la première condition de toute religion, générale ou par-« tielle, c'est précisément d'écarter le vague, l'indéterminisme, « et par conséquent elle est ou éternelle ou temporaire à « échéance fixe. »

Saadia aborde ensuite les objections faites contre l'éternité de la Loi ; il les énumère au nombre de sept et les réfute une à une. « 1° On voudrait comparer l'existence de la Loi au fait de « la succession de la mort à la vie, et l'on dit : Puisqu'il a plu « à la sagesse créatrice de faire suivre la vie de la mort, cette « même sagesse ne peut-elle faire vivre et puis mourir une loi? « Non, répond l'auteur, il y a une différence essentielle entre « ces deux termes de comparaison. La mort est la condition « même de la vie, elle a d'ailleurs son but déterminé, qui est « de nous conduire à la vie future, tandis que l'abrogation de « la loi n'aurait pas de raison d'être ; car si une loi pouvait « être abrogée, toutes pourraient l'être : une troisième vien-« drait remplacer la seconde comme la seconde est venue rem-

(1) Voy. *Guide*, Ire partie, chap. XI, trad. Munk, p. 336, note 1; cf. notre Théodicée, p. 77-79.

« placer la première, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, ce qui « est absurde. Et puis, la seconde loi renfermerait une contra- « diction en ce sens qu'elle aurait en même temps son but en « elle-même et hors d'elle : *hors d'elle*, en sa qualité de loi, « l'objet de toute loi étant l'homme ou la société qu'elle est « appelée à diriger vers la perfection ; *en elle-même*, en tant « qu'elle se substitue à une première loi. Quel est en effet le « but d'une loi qui vient en remplacer une autre ? C'est de se « substituer à elle (par extraordinaire, l'auteur avoue que c'est « là un raisonnement subtil). — 2° La mort, objecte-t-on, n'a- « broge-t-elle pas forcément la loi pour tous ceux qui passent « de vie à trépas ? Encore une fausse comparaison, réplique « l'auteur : la mort ne peut pas ne pas dispenser ceux qui ne « sont plus de toute obligation, par la raison qu'ils échappent « à toute prescription comme à toute responsabilité. Impos- « sible d'induire de là l'abrogation de la Loi, à moins que l'on « ne prétende trouver le germe de la dissolution dans la na- « ture même de la Loi, de la déclarer d'une nature périssable ; « mais alors nous renvoyons à la réfutation de la première ob- « jection, à savoir que c'en serait fait de toute stabilité légis- « lative. — 3° La mobilité est la condition normale de toute « existence ; chez l'homme nous voyons continuellement le « repos succéder au travail, la nourriture au jeûne. — C'est « conclure, répond Saadia, du nécessaire au possible : la suc- « cession du repos au travaïl, de l'alimentation au jeûne, est « un fait indispensable, l'homme ne pouvant constamment ni « jeûner ni travailler, tandis que rien n'empêche la loi d'être « éternellement exécutable. — 4° On argue encore des autres « vicissitude humaines, de la succession de la pauvreté à la ri- « chesse, de la cécité à la clairvoyance, ayant chacune sa raison « d'être. Pourquoi ne s'étendrait-elle pas, cette vicissitude, à la « Loi, en la faisant passer de l'existence à la non-existence ? « Parce qu'il n'y a rien de commun entre la Loi et ces faits « auxquels on voudrait l'assimiler : la richesse et la pauvreté « sont le salaire de la piété et de l'impiété ; elles se suivent « naturellement selon la conduite tenue par celui qu'elles

« viennent visiter. Mais la Loi n'a pas ce caractère ; par elle-
« même elle n'est pas une rémunération, car si elle l'était, il
« resterait à savoir de quoi la première loi aurait été la rému-
« nération, n'ayant été précédée d'aucune autre. — 5° La modi-
« fication et la transformation ne sont-elles pas la loi des êtres
« physiques, la datte ne passe-t-elle pas du vert au rouge?
« Il suffit d'y opposer la réponse faite à la première et à la se-
« conde objection. — 6° La révélation n'est-elle pas venue
« déclarer illicite ce qui est licite pour la raison, nous voulons
« dire le travail du sabbath? Pourquoi une nouvelle révéla-
« tion réagissant en faveur de la raison, ne viendrait-elle pas
« lever cette prohibition et rendre licite le travail du samedi ?
« L'objection serait sérieuse, répond l'auteur, si la raison avait
« primitivement regardé comme obligatoire le travail du sep-
« tième jour et que la révélation fût venue opposer son *veto* à
« cette obligation. Mais il n'en est pas ainsi, et la raison admet
« fort bien le chômage du samedi ou de tout autre jour en vue
« du repos ou du plaisir ou pour les deux motifs réunis. La loi
« n'est donc nullement en lutte avec la raison lorsqu'elle dit
« à l'homme : « Abstiens-toi du travail chaque septième jour,
« et tu seras récompensé de cette inaction. » Il n'y a rien là
« d'anti-rationnel, malgré la perpétuité de ce commandement
« négatif. Est-ce que par hasard la raison trouverait étrange
« qu'un sage vînt nous prescrire un jour de repos en nous pro-
« mettant un *dinar* (denarius) à chaque retour du jour férié?
« — 7° Pourquoi une nouvelle Loi ne viendrait-elle pas rem-
« placer la loi de Moïse au même titre que celle-ci a remplacé
« la Loi d'Abraham? La Loi de Moïse n'a en aucune façon
« abrogé celle d'Abraham ; c'est la même loi, sauf les additions
« faites par Moïse en commémoration de certains événements
« arrivés à Israël. Supposons un homme qui, jaloux d'éterniser
« le souvenir d'un fait décisif de sa vie, ferait vœu de consa-
« crer l'aniversaire de ce jour par un jeûne, personne assuré-
« ment n'y trouverait rien à redire. Eh bien, ce qui est censé
« juste et rationnel de la part de n'importe qui, deviendrait
« donc déraisonnable en émanant de Dieu ? Dès que vous con-

« sidérez les additions de Moïse comme l'abrogation de l'an-
« cienne loi, toute prière, tout jeûne, toute aumône supplé-
« mentaires seraient autant d'actes de renversement de la Loi!
« Et Dieu qui approuve cet acte de piété autoriserait la sup-
« pression de la Loi ! Que reste-t-il donc de toutes ces objec-
« tions? demande finalement l'auteur. Rien, absolument
« rien. »

Saadia passe ensuite en revue, pour les réfuter successivement, les objections contre l'immutabilité de la Loi tirées de l'Écriture elle-même : « 1° C'est d'abord un texte du Deutéro-
« nome (1) d'où il semblerait résulter qu'il y eut au moins trois
« révélations diverses, l'une sur le Sinaï, l'autre à Séir, une
« troisième au mont Paron. Ce ne sont que trois noms appli-
« qués également au Sinaï, vu de différents côtés, comme cela
« se pratique à l'égard de la mer, qui, *une* de sa nature, prend
« une foule de noms appartenant aux villes, plaines et rivages où
« elle atterrit. — 2° Un texte de Habacuc (2) où non-seulement
« il est question de révélations diverses, mais encore de révé-
« lations futures, puisqu'il y est dit que Dieu *viendra* du mont
« Paran. Cette objection ne fait que trahir une profonde igno-
« rance des idiotismes de la langue sainte, habituée à employer
« le futur pour le passé dans la poésie, et même dans le lan-
« gage familier. — 3° Un autre texte prophétique où l'on parle
« d'un messager envoyé aux nations (3). L'auteur veut y voir
« une allusion à un événement contemporain accompli pen-
« dant la vie des prophètes et sous le règne de Josaphat; ce
« fait est rapporté au long dans le livre des chroniques (4) —
« 4° Un passage de Jérémie (5) où l'on prédit une *nouvelle al-*
« *liance* que Dieu contractera avec Israël. Il suffit, selon l'au-
« teur, de lire ce passage avec un peu d'attention pour se con-
« vaincre que cette nouvelle alliance n'est pas autre chose que
« l'ancienne Loi ; on l'appelle *nouvelle* en ce sens qu'elle ne
« sera plus violée. »

(1) Deutér., XXXIII, 2.
(2) Habacuc, III, 3.
(3) Obadia, I, 1.
(4) II Chr., 20.
(5) Jérémie, XXXI, 31-34.

Il passe ensuite à l'examen d'autres textes, au nombre de dix, qu'on a voulu interpréter dans le sens de l'abrogation de certaines cérémonies et pratiques religieuses : il pense que l'explication qu'il en donne pourra être appliquée à tous les passages et arguments analogues. « 1° Le mariage entre frère et « sœur permis dans le principe et ensuite prohibé. Cette union « incestueuse a toujours été illicite depuis l'origine du monde ; « on le voit par le subterfuge employé par Abraham, disant « de Sara qu'elle était sa sœur (1) pour qu'on ne la soupçonne « pas d'être sa femme. Elle fut tolérée par les premiers hommes « à défaut de toute autre, mais dès que cette nécessité dispa- « rut, grâce à l'accroissement du genre humain, la prohibition « reprit son cours. Il se passe quelque chose de semblable dans « l'état pathologique où le malade est dispensé de l'obligation « de jeûner jusqu'au moment où il recouvre la santé. — 2° « Caïn condamné à l'exil pour un fratricide, crime qui plus « tard entraîne la peine de mort : d'après la loi, l'assassin ne « peut être exécuté que sur la déposition formelle de témoins « spectateurs du crime ; or, Caïn avait sévi hors de la présence « de tous témoins, seul à seul avec son frère, et c'est pour « ce motif qu'il ne pouvait être exécuté. Mais il est incontes- « table que l'homicide est primitivement puni de mort, puis- « qu'il compte parmi les lois Noachides (2). — 3° Les sacrifices « d'abord libres à tout le monde et puis exclusivement confiés à « une famille sacerdotale : l'Écriture ne nous dit nulle part « qu'il y eut une époque où tout le monde avait qualité de sa- « crificateur. Nous savons seulement qu'il y eut dans tous les « temps des hommes élus, investis du privilége de présenter des « offrandes à Dieu, lequel privilége devint ensuite héréditaire « dans la famille d'Aaron. Donc point de sacrifices en dehors « des hommes choisis par Dieu, pas plus avant qu'après l'insti- « tution pontificale. — 4° L'usage d'offrir des sacrifices le jour « du sabbath en contradiction avec la cessation obligatoire de « tout travail en ce jour : ceci, loin de présenter une contra-

(1) Genèse, XII, 13.

(2) Genèse, IX, 6.

« diction, est plutôt la confirmation du principe de l'immuta-
« bilité de la Loi. Postérieur à l'institution du sacrifice et de la
« circoncision, le sabbath ne devait pas y porter obstacle. —
« 5° Le sacrifice d'Isaac, offrant un revirement dans la pensée
« de Dieu, qui dit à Abraham d'abord : « Immole-moi ton fils, »
« ensuite : « Ne le touche pas ; » Dieu n'avait enjoint à
« Abraham que de *préparer* son fils pour l'holocauste ; une
« fois les préparatifs terminés, Dieu lui révèle sa vraie pensée,
« en lui criant : « Assez, je n'en demandais pas davantage. »
« — 6° Même objection tirée des paroles de Dieu adressées à
« Biléam, d'abord : « Ne va pas avec ces gens, » et ensuite :
« Va-t'en avec eux. — C'est que la défense et l'autorisation
« ne sont pas à l'adresse des mêmes hommes : Dieu lui défend
« d'aller avec les premiers envoyés et lui permet d'accompa-
« gner les seconds auprès de Balak, et cela dans le dessein de
« rendre plus éclatant le prestige d'Israël. — 7° La maladie
« d'Ézéchias ; Dieu lui annonçant d'abord sa mort prochaine,
« par l'entremise du prophète Isaïe, et puis le gratifiant d'une
« prolongation de quinze ans de vie : Dieu emploie souvent
« vis-à-vis de ses serviteurs l'intimidation et la menace, qu'il
« s'abstient d'exécuter si l'effet qu'il en attendait est produit,
« comme nous le savons par l'histoire de la pénitence de Ninive
« et de tous les repentants sincères. — 8° Les lévites substi-
« tués aux premiers-nés de tout Iraël (1). Il n'y a là aucune va-
« riation ; tel est le procédé habituel de Dieu élevant en dignité
« ceux qui le méritent et abaissant ceux qui dégénèrent. C'est
« ainsi qu'Adam fut chassé du Paradis, qu'Israël fut expulsé
« de la Terre-Sainte et dispersé aux quatre coins du globe. —
« 9° Josué violant le sabbath en livrant ce jour-là l'assaut à
« Jéricho. C'est une erreur, Josué ne se livra dans cette cir-
« constance à aucun acte défendu. Il fait porter l'arche sainte
« et sonner de la trompette, ce qui est parfaitement permis le
« jour du sabbath. — 10° Dieu changeant de résidence, sem-
« blant transférer son domicile de la tente de Schilô au temple

(1) Nombres, VIII, 18.

« de Jérusalem. Constatons d'abord que la gloire de Dieu c'est « la cause, l'arche sainte ou le sanctuaire c'est l'effet. Or, comme « c'est l'effet qui suit la cause et non pas la cause qui suit l'effet, « on ne peut pas dire que Dieu change de résidence quand « l'arche sainte change de demeure. Non, c'est l'arche d'alliance « qui est obligée de quitter les lieux toutes les fois qu'il convient « à la gloire divine, et de passer du désert à Guilgal, de Guilgal « à Schilô, de Schilô à Nob, de Nob à Guibéon et de Guibéon à « Jérusalem.

Signification du terme Olam *par rapport à l'éternité de la loi.* — « Le mot *Olam* a trois sens. Il signifie : 1° un laps de « temps de cinquante ans ; 2° une génération, un âge d'homme ; « 3° l'éternité. Il est constant, fait remarquer l'auteur, que re- « lativement à l'observation de la Loi, et notamment à l'égard « du sabbath, c'est la troisième signification qui doit prévaloir. « Ce qui le prouve péremptoirement, c'est l'exhortation faite « par Jérémie au sujet de la rigoureuse observation du sabbath « plus de huit siècles après Moïse. Évidemment, *Olam* ne peut « signifier ici ni cinquante ans ni une génération. — Il men- « tionne ensuite une objection que l'on élève contre la tradi- « tion, et qui peut être formulée ainsi : La tradition repose sur « la parole, mais toute parole n'est-elle pas susceptible d'in- « terprétations diverses ? Il y répond par ce dilemme : Ou il y « a une certitude, un critérium quelconque de la vérité, ou « bien il n'y en a pas. S'il n'y en a pas, alors plus de vérité, et « c'est le doute qui domine ; si, au contraire, il y a une certi- « tude, nous nous bornerons à dire que pour nous c'est la tra- « dition qui constitue cette certitude..... »

Il réunit ensuite les principales objections faites soit contre l'éternité, soit contre la divinité, soit enfin contre l'authenticité de la Loi, et il les résume au nombre de douze, que nous allons exposer sommairement :

« 1° Silence gardé par l'Écriture sur la causalité des pres- « criptions religieuses. — C'est qu'à côté de l'Écriture, dit-il, « nous avons encore deux autres bases fondamentales de la « religion : la *raison*, qui est antérieure à la Loi, et la *tradition*,

« qui la suit. Ces trois bases se suppléent et se complètent ré-
« ciproquement; à cet égard, c'est la tâche particulière de la
« tradition de fixer les dimensions et le mode d'exécution des
« commandements religieux. — 2° Contradiction flagrante
« entre un passage de Samuël (1), arrêtant le dénombrement
« du peuple à huit cent mille Israélites et cinq cent mille Ju-
« déens, et un passage des Chroniques (2) donnant pour cette
« même statistique un chiffre tout différent, savoir : Israélites,
« onze cent mille; Judéens, quatre cent soixante-dix mille.
« L'auteur soutient que cette différence provient d'un corps de
« trois cent mille hommes composant la garde royale, lequel
« figure à part dans le premier dénombrement. C'est un prin-
« cipe, dit-il, qu'il se rencontre dans la Bible des omissions
« dans un endroit qui sont réparées et comblées dans un
« autre. — 3° Faits mensongers enregistrés par l'Écriture,
« celui-ci par exemple : Le roi Joram mourut à l'âge de qua-
« rante ans ; son fils A'hazia, qui lui succéda à l'âge de vingt-
« deux ans, d'après le livre des Rois (3), en avait quarante-
« deux d'après les Chroniques (4), c'est-à-dire qu'il était de
« deux ans plus âgé que son père ! Il n'en avait réellement
« que vingt-deux. Si le livre des Chroniques lui en attribue
« quarante-deux, c'est qu'il lui compte les années de sa mère,
« morte en le mettant au monde. Quant à l'étrangeté de cette
« attribution d'années qui ne nous appartiennent pas, l'auteur
« en donne une explication fort ingénieuse. Il arrive parfois
« que des parents privés d'enfants et désireux d'en avoir font
« des vœux à cette intention, et s'ils ont le bonheur de voir
« leur souhait se réaliser, ils appellent cet enfant le fils de
« leur vœu (5), bien que ce vœu soit de beaucoup antérieur à
« la naissance de l'enfant. — 4° Les sacrifices. A quoi bon
« cette tuerie des animaux, et ce sang et cette graisse qui
« montent en fumée? Il n'y a rien là d'irrationnel, répond Saa-

(1) II Samuel, XXIV, 9
(2) I Chron, XXI, 5.
(3) II Rois, VIII, 42.
(4) II Chron., XXII, 2.
(5) Prov., XXXI, 2.

« dia. La mort est la fin de tous les êtres vivants, et c'est la « destinée de la bête d'être immolée, comme c'est la destinée « de l'homme de mourir de mort naturelle. Prétendrait-on que « le premier genre de mort est plus douloureux ? Oh ! alors, « Dieu saura bien en tenir compte à l'animal immolé. Quant à « l'offrande du sang et de la graisse, l'Écriture a soin de nous « l'expliquer en nous disant que l'âme de toute chair est dans « le sang (1), ce qui veut dire que le siége ou la résidence de « l'âme est dans le sang. A la vue de ce sang offert à Dieu, nous « devons faire un retour sur nous-mêmes, et nous abstenir « de pécher, afin d'éviter l'effusion de notre sang et de notre « graisse (2). L'auteur assigne à ce commandement un motif « humain, sans préjudice, bien entendu, de la cause surnatu- « relle et prophétique. — 5° Comment croire que Dieu a dai- « gné fixer sa résidence parmi les hommes de préférence aux « anges et aux esprits purs? Mais qui vous dit, réplique-t-il, « que la présence de Dieu parmi les anges ne soit pas le « double et le triple de ce qu'elle est parmi les humains (3) ? « — 6° A quoi peuvent servir à Dieu le tabernacle, la tente « d'assignation, le rideau sacré, le grand chandelier, le pain « de propitiation, les fumées de l'encens, les oblations, etc. ? Il « est certain que ce sont là de purs hommages dont Dieu n'a « nul besoin ; la raison nous dit fort bien que tous ont besoin « de lui, tandis que lui n'a besoin de rien et de personne. « Dieu a voulu que nous lui offrions un peu de ce qu'il nous a « donné de mieux, « la chair animale, le vin, la fleur de fa- « rine, l'encens et l'huile, » et que nous lui fournissions pour « ainsi dire l'occasion de nous rendre beaucoup en échange de « notre mince offrande, de nous préserver des maux dont au- « cune puissance humaine ne saurait nous délivrer, de fixer sa « gloire au milieu de nous, et tout cela en retour du peu d'or « et des quelques pierres précieuses que nous aurons consacrés

(1) Lévit., XVII, 11 et 14 ; Deutér., XII, 13.
(2) L'auteur explique l'offrande du sang, mais non celle de la graisse.
(3) Psaumes, LXXXIX, 8.

« en son honneur, enfin d'exaucer nos supplications et nos « prières à l'endroit même où nous aurons contracté l'habitude « d'invoquer son saint nom (1). — 7° N'est-il pas absurde de « penser que l'homme est incomplet lorsqu'il se trouve en pos- « session de tous ses membres, et qu'il devient complet juste « au moment où on lui retranche quelque chose, en vertu « du commandement de la circoncision ? Le complet, répond « l'auteur, c'est la juste mesure, quand il n'y a ni trop ni trop « peu : or, le prépuce étant une superfluité, l'homme ne de- « vient complet qu'en s'en débarrassant. — 8° Comment se fait- « il que la vache rousse jouit de deux propriétés diamétrale- « ment opposées, purifiant les impurs et contaminant les purs? « Il n'y a là rien d'extraordinaire : beaucoup de substances « possèdent des facultés opposées. Le feu, par exemple, réduit « les métaux en fusion et fait cailler le lait ; l'eau humecte « le bois de cèdre et dessèche certains bois spongieux ; la « nourriture restaure l'homme affamé et nuit à celui qui est « rassasié ; la médecine est favorable au malade, funeste à « l'homme bien portant. — 9° Qu'est-ce que ces sacrifices « que nous offrons aux démons, à Azazel? Azazel n'est pas « ce que pense le vulgaire ; c'est le nom d'une montagne, « nom qui se termine par la syllabe *el*, comme beaucoup de « noms de lieu (2). Il y avait pour ce sacrifice expiatoire deux « chevreaux, dont l'un immolé au temple, victime expiatoire « des pontifes, qui pèchent dans le lieu saint, leur séjour habi- « tuel ; et l'autre, offert en expiation hors du temple, à l'in- « tention du reste d'Israël, qui pèche partout ailleurs qu'au « sanctuaire. Quant au tirage au sort auquel on procédait entre « les deux chevreaux, et qui paraît réellement étrange, voici « comment on doit l'entendre. Ce tirage n'avait nullement « pour objet de décider entre ce qui appartient à Dieu et ce « qui doit être offert à un autre que lui, les deux offrandes « appartenant également à Dieu, comme nous venons de l'éta-

(1) Prov., III, 9 et 10 ; Ps., L, 14 et 15 ; I Rois, IX, 3.

(2) II Rois, XIV, 7.

« blir ; il s'opérait entre le bouc des pontifes et le bouc émis-
« saire d'Israël, pour éviter la confusion et pour qu'ils soient
« offerts l'un et l'autre au nom de ceux qu'ils représentent :
« il importe, en effet, que chacun ait le regard et l'attention
« fixés sur le sacrifice qui doit racheter ses péchés. — 10° Le
« veau expiatoire du meurtre inconnu. Que signifie cette vic-
« time expiant le crime de ceux qui ne l'ont pas commis (1) ?
« C'était un sacrifice symbolique, ayant pour objet de nous
« apprendre que, de même qu'il faut châtier celui qui a fait ce
« qu'il ne devait pas faire, de même il y a une responsabilité
« pour ceux qui se dispensent de faire ce qu'ils devaient et ce
« qu'ils pouvaient faire. C'est pourquoi la population, dont ce
« meurtre inconnu trahit l'indifférence et l'incurie par rapport
« à la sûreté de la ville et de ses alentours, est condamnée,
« à titre d'amende, à faire ce sacrifice et, de plus, à laisser
« en friche une portion de son sol cultivable. — 11° Com-
« ment concilier l'éternité de la loi d'Israël avec la misère
« et la dégradation d'Israël ? Rien de plus simple. Si nous
« étions heureux et puissants, nos adversaires diraient :
« Israël garde sa religion parce qu'elle lui donne la pros-
« périté matérielle, ainsi que les amis de Job le lui repro-
« chaient, et ce même raisonnement leur servirait à rejeter
« leur avilissement sur leur tiédeur, sur leur apathie religieuse.
« Voilà pourquoi Dieu a fait tout juste le contraire : il a prodi-
« gué la force et la prospérité à nos ennemis, pour ne leur lais-
« ser nul prétexte de défection, tandis qu'il nous a plongés
« dans le malheur. Aussi notre constance dans les plus
« cruelles épreuves nous donne-t-elle des droits imprescrip-
« tibles à sa justice (2). — 12° Le silence gardé par l'Écriture
« sur la rémunération spirituelle en regard des promesses
« multiples de la rémunération temporelle. C'est une question,
« répond l'auteur, qui mérite d'être traitée à part et à laquelle
« il consacrera un chapitre spécial (la neuvième leçon). »

(1) Deutér., XXI, 1. (2) Psaumes, LXIV, 10-18.

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE DE SAADIA SUR L'IMMUTABILITÉ DE LA LOI.

Il importe de constater tout d'abord que Saadia confond dans la question de l'éternité ou de l'immutabilité de la Loi plusieurs autres, notamment celles de son authenticité et du principe de la causalité. Pour bien saisir la pensée du théologien, il faut les séparer et examiner son opinion sur chacune d'elles.

1° *Authenticité de la Loi.* — On voit bien que ce que l'on appelle aujourd'hui la critique historique n'était guère connu du temps de l'auteur, puisqu'il réduit les objections contre l'authenticité à deux ou trois faits, constituant la deuxième et la troisième objection. On ne peut donc considérer comme une démonstration sérieuse le peu qu'il nous apprend à ce sujet; il convient pourtant d'en prendre acte au point de vue de l'histoire et du développement de l'enseignement dogmatique. Il n'est pas indifférent de savoir que la question de l'authenticité fut agitée dès la naissance de l'école théologique; nous en avons signalé les traces dans les organes plus récents de l'école (1), et nous n'avons rien à ajouter au résultat auquel nous sommes parvenu.

2° *Causalité de la Loi.* — Saadia est beaucoup plus explicite sur ce second point : il pose la question de principe, en demandant la raison du silence gardé par l'Écriture sur les causes des prescriptions religieuses (voir la première des douze objections ci-dessus), et il entre dans le vif de la théorie en expliquant successivement, par des considérations puisées dans la raison et la logique, les sacrifices, les rites du temple, et surtout les lois appelées *Houkkim*, réputées inexplicables par la tradition (2). Il n'entre ni dans notre pensée ni dans notre sujet de discuter le mérite des interprétations données par l'auteur sur ces différents commandements ou séries de lois. Beaucoup

(1) Voir huitième dogme, chap. 1er et chap. 4, § 4, Albou.

(2) Voir plus haut, chap. 2, § 4.

d'entre elles sont plus spécieuses que solides ; elles ne sont pas non plus en parfait accord avec la tradition, dont il invoque trop rarement le témoignage et l'autorité ; mais elles constatent, elles font ressortir ce qu'il nous importe le plus de savoir, nous voulons dire l'affirmation pleine et entière de la causalité des lois. Saadia est tellement convaincu, tellement plein de la force et de la vitalité de ce principe, qu'il veut le retrouver dans les prescriptions les plus voilées, dans celles même dont la tradition dit : « C'est un arrêt, c'est un décret insondable ; il n'est pas permis de le scruter (1). » A cet égard il confirme, parfois en les exagérant, les enseignements que nous avons trouvés dans l'Écriture et la tradition ; il nous montre que la théologie a recueilli ces enseignements avec la ferme intention de les continuer et de les développer.

3° *Éternité ou immutabilité de la Loi.* — La démonstration de Saadia, au sujet de l'immutabilité de la Loi, se divise en deux parties : démonstration biblique, démonstration rationnelle. La première se réduit à fort peu de chose, à trois ou quatre citations, puis à l'interprétation du terme *Olam*, dont nous avons déjà parlé et dont nous aurons encore à discuter la valeur. Nous devons, toutefois, fixer l'attention sur la troisième citation, qui lui fait dire que la nationalité d'Israël est tout entière dans sa religion. Profonde vérité, féconde en conséquences politiques et historiques, et qui dénote chez l'auteur une haute intelligence de la mission d'Israël. Sa démonstration rationnelle se subdivise à son tour en deux parties : en preuves directes et en preuves indirectes, ou, pour mieux dire, affirmatives et négatives.

Nous retrouvons dans les deux séries de preuves le subtil dialecticien, l'adepte de la philosophie du *Calam*, le théologien imbu de la scolastique arabe : c'est dire que nous sommes peu touché des ressources et de l'habileté d'argumentation qu'il déploie, et dont le charme s'est évanoui avec l'école même qui les cultivait. Il est certain que si l'immutabilité n'avait d'autre

(1) Bemidbar Rabba, sect. 19.

base que les preuves rationnelles de l'auteur, elle serait bien chancelante; encore faut-il faire une distinction entre ses preuves directes et ses preuves indirectes : celles-ci l'emportent toujours sur celles-là, grâce au talent du polémiste et à la sagacité du commentateur. Ce qui ne mérite pas moins d'être remarqué dans les réfutations de Saadia, c'est la netteté et la franchise avec lesquelles il formule ses objections. Nous signalons, à ce propos, la sixième et la septième objection contre l'immutabilité, à savoir pourquoi une nouvelle ordonnance ne viendrait pas délier ce que l'ordonnance du sabbath a lié; pourquoi, d'une manière plus générale, une loi ne viendrait-elle pas remplacer celle de Moïse, aussi bien que celle de Moïse a remplacé la loi d'Abraham. Nous regrettons seulement que l'auteur n'ait pas répondu d'une manière plus satisfaisante à des questions si hardiment posées. Faible raison, en effet, que de motiver l'éternelle interdiction du travail sabbathique sur ce que le chômage d'un jour fixe n'est pas contraire à la raison! Mais n'est-ce pas déjà quelque chose que de soulever de pareilles questions en plein gouvernement talmudique et rabbinique? N'est-ce pas un signe du temps, un indice sûr d'émancipation intellectuelle? C'est ce qui nous a engagé à reproduire presque intégralement la discussion de Saadia, bien qu'elle n'apporte pas de grandes lumières à l'appui du dogme complexe de l'immutabilité. Il faut connaître le point de départ d'une science pour calculer la distance parcourue et, avec quelque probabilité, celle qui nous éloigne encore du but.

L'auteur ne paraît pas non plus avoir saisi la connexité qui existe entre le principe de l'immutabilité et celui de la causalité; il les traite isolément, comme s'ils n'avaient pas le moindre rapport entre eux. Nous croyons avoir suffisamment démontré le contraire.

En définitive, si Saadia n'a pas élevé un monument au dogme de l'immutabilité, il a su ouvrir l'avenue qui y conduit, aplanir le terrain, le déblayer des objections qui sont les ronces et les épines du champ intellectuel, labeur méritoire, digne du fondateur de l'école théologique.

§ 2. *Maïmonide : sa théorie de l'immutabilité et surtout de la causalité de la loi.*

Maïmonide consacre la moitié environ de la troisième partie de son *Guide* à l'exposé complet de sa théorie de la causalité des lois; il y est question aussi du dogme de l'immutabilité, mais avec une brièveté qui contraste avec la longueur des développements donnés à la première question. Nous ne pourrions reproduire cet exposé en entier, à moins d'élargir démesurément le cadre de notre travail; mais nous allons en faire l'analyse aussi exactement que possible.

Chapitre 25. — *Des diverses catégories des actions humaines* (1). — « On peut ranger les actions humaines sous quatre « chefs : 1° actes sans but aucun; 2° actes n'ayant qu'un but « insignifiant; 3° actes impuissants, c'est-à-dire n'atteignant « pas leur but; 4° actes sérieux et utiles. Les actes de Dieu, dit « l'auteur, ne peuvent appartenir qu'à la quatrième catégorie, « et, par conséquent, ils sont tous essentiellement bons, con- « formément au témoignage qu'en donne la Genèse (2). C'est « aussi l'opinion des philosophes, qui reconnaissent qu'il n'y « a rien d'inutile dans l'action de la nature, en ce sens que « tout ce qui n'est pas purement mécanique appartient à l'ac- « tivité raisonnée, que le but nous en soit connu ou inconnu. « Quant à la secte des dialecticiens (voir Ire partie, chap. 75, « dixième proposition), qui prétendent que Dieu ne fait rien « dans un but déterminé; qu'il n'y a pour lui ni causes ni ef- « fets; que ses actes n'ont d'autre raison d'être que sa vo- « lonté, etc., etc., voici les conséquences de leur système. Les « actions divines, au lieu d'appartenir à la quatrième catégorie, « rentreraient dans la première, dans celle des actes nuls..... « que dis-je? elles tomberaient même au-dessous de la nullité, « et voici comment : en général, quand on produit un acte nul,

(1) Maïmonide, *Guide des Égarés*, IIIe partie, chap. 25-49.

(2) Genèse, I, 31.

« c'est qu'on agit avec irréflexion, précipitation et ignorance « de l'acte auquel on se livre. Or, il n'en serait pas ainsi de « Dieu : c'est sciemment, avec dessein prémédité, que Dieu, « d'après ces philosophes, ferait des actes nuls! Il ne serait « pas moins absurde de ranger l'action divine dans la seconde « catégorie, dans celle des actes sans but sérieux, et il est par « trop stupide de supposer, par exemple, que Dieu a fait les « cieux rien que pour servir de jouet à l'homme.....

« Les partisans de cette théorie d'une volonté fatale, sans « raison et sans but, se sont laissé entraîner par une sorte de « nécessité logique. A la question de savoir quel est le but de « la création en général, ils n'ont trouvé, au point de vue du « dogme de la création *ex nihilo*, que cette réponse, et il n'y « en a point d'autre : « C'est la volonté de Dieu. » Ce prin- « cipe, qui est vrai pour l'universalité de la création, ils l'ont « poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes, ils l'ont appliqué « aux moindres détails. A les entendre, la dureté et la trans- « parence de la membrane qui protége la rétine sont le pur effet « de la volonté directe de Dieu. Il est vrai qu'ils citent à l'appui « de leur opinion certains passages bibliques qui, de prime « abord, y sont favorables (1). Mais le véritable sens de ces « textes et autres analogues est de nous avertir que ce que « Dieu désire s'accomplit nécessairement; que, sous ce rapport, « il n'y a ni résistance, ni empêchement possibles; mais, cette « réserve faite, Dieu ne veut que ce qui est possible; pas même « tout ce qui est possible, les choses seulement que sa sagesse « regarde comme telles. Une autre signification encore de ces « textes, c'est que Dieu réalise le bien qu'il veut dans sa per- « fection suprême, rien ne pouvant lui faire obstacle. Et c'est « là une doctrine commune aux croyants et aux philosophes. « C'est aussi la nôtre, dit l'auteur; et, tout en admettant comme « un dogme la création *ex nihilo*, nous pensons, avec la plu- « part de nos sages, qu'elle est moins l'effet de la *volonté* que « de la *sagesse* suprême et universelle; c'est elle qui l'a réalisée

(1) Ps. CV, 6; Ecclés., VIII, 4; Job, XXIII, 13.

« dans sa forme présente, au moment opportun, en la faisant
« succéder au néant (1). Et nous sommes forcés en quelque
« sorte de penser ainsi pour échapper à l'hypothèse d'une création
« tion sans but.

« Telle est la croyance enseignée par la majorité de nos « docteurs et par nos prophètes, à savoir que tous les faits et « gestes de la nature sont coordonnés, réglés, liés les uns aux « autres par l'enchaînement des causes avec leurs effets; « qu'il ne s'y rencontre rien d'inutile, de vain ou de puéril; « que tout est le produit d'une haute sagesse, conformément « aux déclarations de l'Écriture (2)..... Après s'être livré à de « nouvelles considérations sur l'origine de cette erreur qui « impute à Dieu une action tantôt aveugle et fatale, tantôt vaine « et inutile, l'auteur termine en affirmant de nouveau que la « religion et la philosophie sont en parfait accord sur le principe « cipe de la sagesse qui préside à tous les détails de la création « tion; elles ne se séparent qu'au sujet de la création *ex nihilo*, « *hilo*, à laquelle les philosophes opposent l'éternité de la matière « tière.

CHAPITRE 26. — *Considérations générales sur le principe de causalité en matière de religion.* — « Les deux opinions qui « viennent d'être exposées à l'endroit de la création se sont « aussi insinuées dans le domaine des prescriptions religieuses. « Les uns ne veulent reconnaître à celles-ci ni but ni cause « finale; ils pensent que les religions, en général, ne sont pas « autre chose que la simple expression de la volonté de Dieu. « Les autres voient dans chaque commandement religieux « comme un rayon de la sagesse d'en haut, et lui reconnaissent « sent un but précis et déterminé. Il s'ensuit que toutes les « prescriptions religieuses ont leur raison d'être et leur utilité, « lité, bien que nous les ignorions pour un grand nombre de « ces prescriptions. La dernière opinion est celle de la généralité « ralité d'Israël, du vulgaire comme des esprits d'élite; elle

(1) Ecclés., III, 11.
(2) Ps. XXXIII, 4; CIV, 23; Prov., VIII, 19.

« est sanctionnée par l'Écriture, qui qualifie les lois religieuses « de *justes* (1). Mais il importe de constater qu'il est une classe « de commandements appelée *Houkhim*, tels que le croise- « ment de la laine et du lin, le mélange du laitage avec la « viande, le bouc émissaire, etc., dont la causalité nous est « inconnue, et dont la tradition dit : « Ce sont des arrêts de « Dieu qu'il faut accepter aveuglément (2). » Veut-on dire par là « que ces *Houkhim* n'ont ni rime ni raison? Assurément non, « car ce serait retomber dans l'opinion énoncée et déjà con- « damnée de l'action divine inintelligente et fatale. C'est la « faiblesse de notre raison et l'imperfection de notre intelli- « gence qui nous maintiennent dans l'ignorance des causes de « certaines lois. Nous avons donc deux catégories de comman- « dements : 1° Les *Mischpadim*, dont le motif est généralement « connu, la défense du vol et de l'assassinat par exemple ; « 2° les *Houkhim*, dont la causalité nous échappe (3) quoi- « qu'elle existe. La tradition confirme cette doctrine de la cau- « salité des lois, tantôt en attribuant à Salomon la connais- « sance des motifs de toutes les lois religieuses, la vache « rousse acceptée (4), tantôt en nous disant que Dieu céla le « motif de la plupart des lois, pour ôter aux hommes la ten- « tative de les violer, ainsi qu'il arriva à Salomon à l'égard « de deux commandements formellement motivés (5). Il y a « pourtant un passage de la tradition qui semble protester « contre cette tradition; il est ainsi conçu : « Qu'importe à « Dieu que vous coupiez à l'animal le cou ou la nuque? les « prescriptions religieuses ne sont pas autre chose que des « épreuves imposées aux hommes (6), comme il est dit dans les « Proverbes (7). Maïmonide n'en persiste pas moins à mainte- « nir le principe de causalité, en s'appuyant sur des textes de « l'Écriture (8). Mais, ajoute-t-il, ce principe ne s'applique

(1) Deutér., IV, 8.
(2) Talmud, et Midrasch, *passim*.
(3) Deutér., XXXII, 47 ; voir les commentateurs, *ibid*.
(4) Bemidbar Rabba, *l. c.*
(5) Talmud, Synhédrin, 21. Voir plus haut, chap. 2, § 4.
(6) Vaïkra Rabba, sect. 13.
(7) Prov., XXX, 5.
(8) Deutér., XXXII, 47; Isaïe, XLV, 19.

« qu'au commandement dans son ensemble, et non à ses dé-
« tails et à ses divisions. Prenons par exemple les sacrifices :
« il n'est pas douteux que les sacrifices ont une haute utilité,
« comme il sera démontré plus loin. Mais quant à la question
« de savoir pourquoi tel sacrifice exige un agneau, tel autre un
« bélier, ou pour quel motif il faut offrir sept agneaux, et non
« pas six ou huit, voilà qui nous échappe, et nous ne devons
« pas même le rechercher : ce serait peine perdue. Ainsi, tout
« commandement a sa cause générale, et sous ce rapport la
« loi mérite la qualification de *parfaite* (1). Salomon lui-même
« ne connaissait que ces causes générales, mais il ignorait
« comme nous les motifs particuliers de leur détail, de leurs
« dimensions et des divers modes de leur exécution. Il ter-
« mine le chapitre en disant que le principe de causalité étant
« mis hors de conteste, il va le rechercher pour l'ensemble des
« six cent treize commandements dont se compose la Loi, en
« les groupant sous un certain nombre de classes, contenant
« chacune tous ceux qu'on peut ramener à la même cause. »

CHAPITRE 27. — *Des deux causes générales des lois : perfection intellectuelle et perfection corporelle.*

« La loi religieuse, telle qu'elle nous fut donnée par Moïse,
« a un double but : elle vise à la perfection intellectuelle et à
« la perfection corporelle. La première a pour objet d'incul-
« quer aux masses des idées vraies dans la mesure de leur de-
« gré de conception. De là une différence dans la forme de
« leur exposition, les unes se trouvant formulées dans un lan-
« gage net et précis, les autres cachées sous le voile de l'allé-
« gorie pour être mises à la portée du vulgaire. La perfection
« corporelle consiste dans le bien-être physique et le bon ordre
« social. Elle repose sur deux fondements : 1° la suppression
« de toute violence, au moyen de la substitution de la garantie
« de l'intérêt général au caprice et au bon plaisir de tout un

(1) Psaumes, XIX, 8.

« chacun ; 2° la propagation de la saine morale, seule propre « à sauvegarder l'ordre social. Ces deux perfections ou buts « généraux ont chacun une priorité relative : la priorité lo- « gique, celle du rang et de la dignité, appartient incontesta- « blement à la perfection intellectuelle ; par contre, la priorité « chronologique appartient à la perfection corporelle. C'est « donc de celle-ci qu'il faut s'occuper tout d'abord. Aussi la « religion a-t-elle soin d'en régler les moindres détails avec « une sollicitude toute particulière, connaissant l'impossi- « bilité de s'élever à la perfection de l'âme avant d'avoir « réalisé celle du corps par une règle de conduite bonne « et sûre. Elle ne fait ici que copier la nature humaine. « Par sa double nature, l'homme aspire à la double perfection « du corps et de l'âme ; à celle du corps, par la santé, par tout « ce qui est propre à assurer le bien-être physique de l'homme « vivant en société ; à celle de l'âme, en s'efforçant de plus en « plus de devenir une personne intelligente, en s'élevant de « degré en degré jusqu'aux plus hautes régions de la pensée, « de la spéculation, en un mot de l'idée pure. Or il est évident « que, pour l'homme, la perfection intellectuelle ne vient ja- « mais qu'à la suite de la perfection corporelle ; celle-ci lui « sert d'échelon pour arriver à celle-là, qui est indubitable- « ment la plus noble comme le but unique de la vie éternelle. « Donc la religion doit réunir en elle, comme elle le fait réel- « lement, la perfection morale et sociale, et celle des croyances « et des idées vraies, qui est la perfection suprême. Moïse fait « allusion à cette double perfection dans un passage du Deuté- « ronome (1). »

Chapitre 31. *Réfutation de l'opinion contraire au principe de la causalité des lois.*

« .... L'auteur revient à la charge pour défendre le prin- « cipe de causalité. Il est des hommes, dit-il, à qui répugne

(1) Deutér., X, 24.

« ce principe et qui se refusent à l'admettre. Ils semblent frap-
« pés d'une espèce d'infirmité intellectuelle ; ils s'imaginent
« qu'en attribuant aux lois religieuses des causes rationnelles,
« on les assimile aux lois purement humaines et qu'on les dé-
« pouille de leur caractère surnaturel, tandis qu'en ne leur re-
« connaissant ni motif ni cause finale, on ne peut plus les at-
« tribuer qu'à une initiative divine, par la raison même que
« l'homme ne sait rien faire que dans un but quelconque.
« Pauvres logiciens qui ne voient pas que leur paradoxe abou-
« tit à cette conséquence absurde que l'homme serait plus par-
« fait que son créateur, puisqu'il n'agit pas sans motifs. Dieu
« agirait donc tout différemment, il nous prescrirait des actes
« nuls sous le rapport de la causalité, il nous accablerait de
« défenses inutiles ! Impossible ! impossible ! s'écrie l'auteur.
« C'est le contraire qui est vrai, à savoir que toute prescrip-
« tion religieuse a son utilité et sa raison d'être ; chacun des
« six cent treize commandements a pour but ou la propaga-
« tion d'une idée vraie, ou la réfutation d'une opinion fausse,
« ou l'établissement d'une règle de justice, ou la suppression
« d'une injustice, ou la vulgarisation de la bonne morale, ou
« l'éloignement des mauvais penchants. On peut les ranger
« sous trois chefs, suivant leur objectif, savoir : « les idées, les
« mœurs et les rapports sociaux. » Tout rentre dans ces trois
« catégories, notamment les commandements qui tiennent à
« la parole, la parole ne pouvant guère avoir d'autre objet que
« l'enseignement soit des idées vraies, soit de la morale, soit
« enfin du meilleur mode du gouvernement de la société. »

Chapitre 32. — *Parallèle entre la sagesse qui préside à la création de l'homme et celle qui inspire les institutions religieuses. Les sacrifices et la prière.*

« L'auteur commence par une esquisse du mécanisme
« humain ; il en fait ressortir l'admirable combinaison, la jus-
« tesse des proportions, le germe qu'il contient d'un dévelop-
« pement progressif et continu ; il montre ensuite ce dévelop-

« pement et cette gradation dans la nourriture de l'enfant, en « rapport avec la faiblesse de sa complexion, et devenant de « plus en plus substantielle à mesure que le corps se fortifie. « Eh bien, dit-il, ce même esprit de progression se fait remar- « quer dans les institutions religieuses : loin de procéder au « moyen de métamorphoses subites et violentes qui pourraient « compromettre les résultats qu'il s'agit d'obtenir, il opère par « des transformations lentes, prudentes, adaptées au tempé- « rament moral et religieux des hommes. Ces considéra- « tions servent de préambule à la théorie des sacrifices. Les « sacrifices, dit-il, autorisés ou ordonnés par Dieu, n'avaient « qu'un but indirect, l'abolition de l'idolâtrie, en reportant « vers Dieu les offrandes et les hommages que les païens of- « fraient à leurs idoles. C'eût été chose difficile , sinon tout à « fait impossible, que de supprimer radicalement les sacrifices « en Israël, alors si profondément enracinés dans les habitudes « et les mœurs. Un sage et prudent législateur se garde bien « de rompre violemment avec les us et coutumes de vieille « date ; il aime mieux s'en servir et les faire tourner au profit « de la cause qu'il tient à faire triompher. C'était une très- « habile politique, nous allions dire un stratagème divin, que « de consacrer à l'honneur et à la gloire de Dieu les sacrifices « que l'on offrait aux idoles et aux fétiches. Mais, objectera- « t-on, à quoi bon ces ruses, ces expédients ? Dieu ne pouvait- « il supprimer l'idolâtrie purement et simplement, malgré les « racines qu'elle avait dans la société d'alors ? Il le pouvait « certainement. Mais ne pouvait-il pas, demanderons-nous à « notre tour, conduire les Israélites tout droit vers la terre « sainte à travers le pays des Philistins, ne pouvait-il pas les « amener directement au pays de leur destination, sans les « faire végéter quarante ans dans le désert ? S'il ne l'a pas fait, « c'est qu'il avait apparemment ses motifs; c'est qu'il n'aime « pas, à moins d'une impérieuse nécessité, violenter la nature « humaine; c'est qu'il préfère la laisser agir librement, dans « les limites de son organisme et de ses facultés. C'est pour « le même motif que Dieu maintient les sacrifices en les con-

« vertissant en instruments de son propre culte. Au moyen de « cette théorie, Maïmonide croit pouvoir expliquer deux faits « religieux qui ne laissent pas que de présenter quelque chose « d'anormal. Le premier, c'est la notable différence qui existe « entre les sacrifices et les prières : tandis que les sacrifices « sont resserrés dans des conditions étroites de temps et de « lieu, frappés d'interdiction en dehors du temple et pendant « toute la période, si longue soit-elle, où il n'y aura pas de « temple; les prières et autres actes analogues sont de plein « exercice partout et toujours. Le second fait, c'est ce concert « de protestations dirigées par les prophètes contre les sacri- « fices, cette espèce de *tolle* qu'ils prononcent à l'unisson, « poussant la passion jusqu'à donner un démenti au texte « formel du Lévitique, affirmant que Dieu n'avait prescrit à « Israël ni holocauste, ni oblation lors de la sortie d'Égypte (1). « Tout ceci s'explique parfaitement avec notre théorie, dit l'au- « teur, que les sacrifices n'avaient qu'un but indirect, le but « de devenir un préservatif contre l'idolâtrie, tandis que la « prière est un acte d'adoration complet et direct. Et les pro- « phètes avaient grandement raison de protester contre les sa- « crifices, dont on avait faussé le sens en prétendant en faire « une offrande agréable à Dieu *quand même*, en les transfor- « mant en une sorte de don corrupteur, propre à effacer le « vice et le péché. Ils avaient raison de soutenir que Dieu n'a- « vait pas prescrit de sacrifices..... de ce genre, d'autant plus « que la prescription des sacrifices ne vient, dans l'œuvre de « la révélation, qu'en dernier lieu, à la suite des lois relatives « à la justice et au contrat social, après celles qui furent pro- « mulguées à Mara (2). Il est donc bien établi que les sacrifices « n'ont qu'un but indirect: ruiner, détruire l'idolâtrie par ses « propres armes, par le transfert du culte du paganisme sur « les autels du vrai Dieu. »

(1) Jérémie, VII, 22.

(2) Exode, XV, 25.

CHAPITRE 33. — *De l'importance des mœurs en matière de religion; justification de la place considérable qu'elles occupent dans la loi de Moïse.*

« D'après un principe posé dans le chapitre 27, à savoir « que l'un des deux pivots de l'humanité c'est la perfection « morale, Maïmonide trace ici un aperçu du rôle joué par la « pureté et la sainteté des mœurs dans l'économie de la loi de « Moïse, de la multitude des lois qu'elle établit comme autant « de gardiennes vigilantes de la morale publique et privée. « Elle le fait, dit-il, avec d'autant plus d'énergie et d'insis- « tance que la démoralisation n'est pas seulement un obstacle « contre la perfection intellectuelle, mais encore contre la « perfection corporelle, qu'elle corrompt dans sa source. La « religion ne recule donc devant aucun effort pour arrêter « les hommes sur la pente dangereuse des passions ; elle mul- « tiplie les lois qui doivent servir de frein contre le désordre « moral. De là tant de prescriptions en faveur de la sainteté, « ici générales, là particulières. Telles sont les lois relatives à « la séparation des sexes trois jours avant la révélation, au fils « rebelle, devant mourir si jeune et pour une faute si légère « dans le seul but de tuer dans leur racine les penchants « mauvais ou coupables. De là encore les nombreuses pres- « criptions relatives à la propreté du corps, image de la pu- « reté, symbole de la blancheur immaculée de l'âme. A ce su- « jet, il importe de constater que le plus grand crime en « matière d'immoralité, ce serait la monstrueuse alliance de la « propreté extérieure avec la débauche et les souillures se « cachant derrière le masque d'une pureté menteuse. Aussi « cette alliance contre nature est-elle particulièrement stig- « matisée par les prophètes (1). »

(1) Isaïe, LXVI, 17; Prov. XXX, 13.

Chapitre 34. — *Parallèle entre la loi naturelle et la loi religieuse au point de vue de la généralité et de l'immutabilité.*

C'est ici que l'auteur aborde, mais avec une grande concision, la question de l'immutabilité de la loi. — « Il compare « de nouveau la loi religieuse à la loi naturelle. De même « que les lois physiques, dit-il, sont générales et absolues, « qu'elles n'agissent qu'en vue de la généralité, sans se préoc- « cuper de ce que leur action peut avoir parfois de préjudi- « ciable à des individus, sans se soucier des dommages et ra- « vages partiels dont elles peuvent être la cause, de même la « loi divine formule ses prescriptions pour la majorité des « croyants, sans tenir compte soit des convenances, soit des « intérêts individuels. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que « la religion ne puisse être complétement réalisée par tout le « monde, parce qu'il en est de même des propriétés géné- « rales de la nature, qui ne conviennent pas davantage à « toutes les individualités, bien que l'une et l'autre, la nature « et la religion, jaillissent d'une source unique émanant d'un « seul auteur (1). Prétendre changer ce caractère (de la loi « naturelle ou de la loi divine), c'est vouloir l'impossible; or « l'impossible est permanent, c'est-à-dire qu'il l'est toujours. « Une importante conclusion de ces prémisses, c'est que la re- « ligion ne saurait s'accommoder aux exigences de chaque « époque ni de chaque race d'hommes, comme la médecine « par exemple, dont les ordonnances sont appropriées au tem- « pérament, à l'âge et au diagnostic de chaque malade. Non, « la direction religieuse est absolue, générale, indépendante « des convenances et aptitudes individuelles. Dès que vous « songez à l'accommoder au goût de chacun, vous en détruisez « le caractère général, et vous aurez alors autant de religions « que d'individus. Il s'ensuit en outre que les causes finales « des prescriptions de la loi divine ne sauraient être limitées

(1) Ecclés., XII, 11.

« ni par le temps ni par l'espace : elles sont immuables, ab-
« solues, universelles, subordonnant toujours le particulier
« au général (1). »

Chapitre 35. — *Classification des commandements religieux en quatorze catégories.*

Passant du principe à l'application, Maïmonide divise les commandements religieux en quatorze classes ou catégories, conformément au plan de son grand ouvrage canonique.

« *Première catégorie.* — Elle contient les dogmes fonda-
« mentaux, dit-il, que nous avons énumérés dans notre traité
« des fondements de la religion, augmentés des prescriptions
« concernant le jeûne et la pénitence. Il serait inutile d'insis-
« ter sur la haute importance des vraies et saines idées reli-
« gieuses ; on n'a pas besoin de démontrer l'évidence.

« *Deuxième catégorie.* — Elle contient tous les commande-
« ments qui, de près ou de loin, se rattachent à l'idolâtrie. Les
« prescriptions relatives à l'interdiction des fruits de la récolte
« des trois premières années (Orla), au croisement de certains
« produits et matières premières (Kilaïm), appartiennent à
« cette catégorie. Le principe de causalité en est bien connu :
« il s'agit de la conservation et de la propagation des idées
« vraies (relativement à Dieu).

« *Troisième catégorie.* — Elle embrasse tous les comman-
« dements ayant pour objet les bonnes mœurs, tels que nous
« les avons fait connaître dans notre traité de l'éthique. Per-
« sonne assurément ne met en doute la nécessité des bonnes
« mœurs, tant pour la stabilité que pour le développement de
« l'ordre social.

« *Quatrième catégorie.* — Elle renferme les commande-
« ments relatifs à la charité, aux prêts, aux donations, aux
« offrandes votives, à la condition des esclaves et des servi-
« teurs, à l'agriculture et à tout ce qui s'y rattache, à l'excep-

(1) Nombres, XV, 15.

« tion des lois sur *Orla* et *Kilaïm*, rangées dans la deuxième « catégorie. L'utilité de ces règlements ne demande pas non « plus de démonstration ; elle est à l'adresse de tout le monde, « grâce aux vicissitudes des choses humaines, à la constante « mobilité de la pauvreté et de la richesse.

« *Cinquième catégorie.* — Elle contient les commandements « qui ont pour but l'extirpation de l'injustice et de la violence : « inutile d'en faire ressortir les avantages.

« *Sixième catégorie.* — Elle embrasse les diverses pénalités « dont la loi frappe toutes sortes de spoliations — le vol, le rapt, « le faux témoignage — et toutes les autres qui ont été expo- « sées dans notre livre des Juges. Rien de plus efficace pour la « santé morale que ce genre de répression, l'impunité ne pou- « vant ici avoir d'autre résultat que de perpétuer l'iniquité et « le mal. Ne serait-ce pas un singulier acte de commisération « que d'abolir la confiscation et l'amende, comme le vou- « draient certains réformateurs ? Ne serait-ce pas plutôt un acte « de cruauté et de bouleversement social ? La vraie compas- « sion, la bonté réelle, elles sont dans l'institution des juges « d'Israël (1).

« *Septième catégorie.* — Elle contient les commandements « relatifs aux relations civiles, aux rapports d'intérêt, aux sa- « laires, aux dépôts, aux achats, ventes, successions, etc. Nous « en avons traité dans nos livres de la Possession et de la Jus- « tice civile. Leur utilité est incontestable, les hommes réunis « en société ne pouvant se passer ni de ce genre de transac- « tions, ni des contrats qui en assurent l'équité et la validité.

« *Huitième catégorie.* — C'est celle des commandements rela- « tifs aux jours fériés — sabbath, fêtes, néoménies — auxquels « nous avons consacré le traité des Fêtes. Ici la loi a bien voulu « se charger elle-même de la révélation des causes de chacune « de ces fêtes, aboutissant soit au perfectionnement intellec- « tuel, soit au repos corporel, soit aux deux réunis.

« *Neuvième catégorie.* — Elle contient l'ensemble des pra-

(1) Deutér., XVI, 18.

« tiques ordinaires du culte : la prière, la profession de foi du « Schemâ, enfin toutes celles qui, sauf la circoncision, sont « l'objet de notre traité de l'amour (de Dieu). Le but de toutes « ces pratiques est sans aucun doute l'affermissement de l'a- « mour de Dieu en nos âmes, aussi bien que de notre foi en « Dieu et en ses attributs.

« *Dixième catégorie.* — Elle énumère les prescriptions « ayant rapport à la construction du temple, y compris les « vases sacrés et le personnel pontifical, que nous avons fait « connaître dans notre traité du culte (Aboda). Nous avons ex- « posé plus haut la raison d'être de cette catégorie (à savoir « que, le culte public existant partout, il eût été dangereux de « le supprimer, et qu'il valait mieux le détourner des idoles « pour le reporter vers Dieu).

« *Onzième catégorie.* — Elle contient l'ensemble des dispo- « sitions relatives aux sacrifices, exposées par nous dans des « traités spéciaux. Quant à l'utilité de cette catégorie, nous « l'avons suffisamment développée (chap. 32).

« *Douzième catégorie.* — Elle contient les prescriptions sur « les puretés et les impuretés. Leur cause finale, c'est de nous « inspirer pour la résidence de Dieu une grande vénération et « un saint effroi.

« *Treizième catégorie.* — Ce sont les prescriptions relatives « aux aliments prohibés; il convient d'y rattacher les vœux « d'abstinence et le naziréisme ; leur but, c'est de refréner nos « appétits grossiers et tous les effets du sensualisme, ainsi que « nous l'avons expliqué ailleurs (1).

« *Quatorzième et dernière catégorie.* — Elle contient les lois « ayant pour objet les unions et mariages prohibés; nous leur « avons également consacré deux traités spéciaux. Elle com- « prend aussi les croisements défendus de certaines races ani- « males. Leur utilité, c'est l'affaiblissement du désir charnel, « la répression de cette passion brutale, même dans ce qu'elle « a de licite, le redressement de cette grave erreur qui tend à

(1) Maïmonide, les huit chapitres, introduction au traité d'Aboth.

« faire considérer le plaisir et la volupté (de la chair) comme
« étant leur but à eux-mêmes. La circoncision, envisagée à ce
« point de vue, appartient à cette dernière catégorie.

« Il est facile de faire cadrer notre classification avec
« une autre plus simple et généralement admise ; nous vou-
« lons dire la division de nos obligations en devoirs de l'homme
« envers Dieu et devoirs de l'homme envers son prochain : on
« n'a qu'à ranger sous la seconde division une portion de la
« troisième catégorie avec les quatre suivantes, et rapporter
« toutes les autres à la première division. En effet, tout com-
« mandement, affirmatif ou négatif, qui a pour objet la pro-
« pagation d'une haute vérité, ou d'une qualité morale ou
« d'une bonne règle de conduite par rapport à l'individu, est
« nécessairement un devoir de l'homme envers Dieu, sans ces-
« ser pourtant d'exercer une heureuse influence sur les rap-
« ports de l'homme avec son prochain ; seulement cette in-
« fluence n'en est pas le résultat immédiat et ne se fait sentir
« qu'à la suite de l'accomplissement de certaines conditions et
« d'une manière générale. L'auteur ne se contente pas de cette
« classification générale ; il se propose de revenir sur chacune
« des susdites catégories, voire même sur ceux des commande-
« ments particuliers dont la causalité ne serait pas facilement
« et clairement reconnue de prime abord, pour la fixer net-
« tement, sauf quelques rares exceptions. » Il remplit cette
tâche dans les chapitres suivants (1).

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DE MAÏMONIDE.

Un simple coup d'œil jeté sur cet exposé suffit pour mesurer le chemin qu'a fait le principe de causalité depuis Saadia jusqu'à Maïmonide. Ce qui n'est pour le premier qu'une question incidente dans le dogme de l'éternité de la loi atteint, chez le dernier, à la hauteur d'un système, d'une théorie com-

(1) Maïmonide, IIIe partie, chap. 36-49.

plète, achevée dans toutes ses parties. Il ne s'agit plus d'expliquer et de motiver telle ou telle prescription particulière plus ou moins intelligible pour les esprits ordinaires, mais de montrer la loi, dans son ensemble comme dans ses détails, jaillissant de la source pure de la raison divine. Maïmonide a été le premier à découvrir les racines indestructibles de la causalité des lois ; grâce à sa haute raison philosophique, il a su en retrouver l'origine jusque dans l'œuvre de la création. C'est ainsi que les différentes parties de son exposition s'enchaînent et découlent logiquement les unes des autres. Il commence donc par affirmer dans les termes que nous avons reproduits (chap. 31), c'est-à-dire de la façon la plus claire et la plus péremptoire, la causalité de la création. Mais s'il est impossible, inadmissible, que Dieu ait créé sans raison; si la création, grâce à sa nouveauté, n'a pu être le produit que d'une volonté libre et intelligente, la création de la religion, c'est-à-dire la loi divine, ne peut être imputée qu'à cette même volonté raisonnée. Or, cette loi ayant été faite pour les hommes, c'est dans la nature même de l'homme qu'il faut en chercher la causalité. La nature de l'homme est double, puisqu'il est composé d'une âme et d'un corps; donc le but de la loi divine doit être également double, c'est-à-dire consister dans la double perfection intellectuelle et corporelle. De là, la division de la loi en deux parties générales : 1° les lois qui ont pour objet notre amélioration temporelle, embrassant toutes les prescriptions relatives aux bonnes mœurs, aux vertus sociales, à la subordination des mauvaises aux bonnes passions ; 2° les lois qui visent à notre perfection spirituelle, au moyen d'observances et de pratiques fécondes en enseignements utiles sur les grandes et éternelles vérités, en lumineuses leçons sur la nature de Dieu, ses attributs et ses rapports avec l'univers (chap. 27 et 35). Par cette classification générale, Maïmonide se rattache à la tradition théologique de Saadia et de Ba'hya (1). Nous ferons remarquer seulement que cette première classification laisse un

(1) Voir septième dogme, chap. 3, § 1 et 2.

peu à désirer sous le rapport de la précision ; tantôt il ramène toutes les lois à ces deux classes, comme nous venons de le dire ; tantôt il semble les répartir en trois (chap. 31), savoir : religion, morale sociale et morale individuelle, » en d'autres termes, devoirs envers Dieu, devoirs envers son prochain, devoirs envers soi-même. Si la première est plus simple, la seconde paraît plus rationnelle et répond mieux, si nous ne nous trompons, aux exigences de l'analyse moderne.

Mais ce qui est entièrement nouveau, c'est la méthode avec laquelle il a rangé par groupes toutes les lois de la Thora, c'est cette judicieuse coordination qui fait de cette partie finale du *Guide* comme l'expression philosophique de l'immense compilation de son Yad-ha-hazaka. En montrant dans les lois la réalisation matérielle et positive de ce qu'il y a de plus immatériel dans l'homme et l'humanité, Maïmonide s'est assuré la gloire d'un Montesquieu ; comme lui, mais dans une sphère beaucoup plus élevée, il a su fixer l'esprit des lois. Ce n'est pas à dire que sa thèse soit tout à fait irréprochable, parfaite dans ses moindres détails, inattaquable au point de vue soit de la raison, soit de la tradition religieuse. Elle a soulevé plus d'une objection, scoliastes et docteurs sont montés à l'assaut et ont fait mainte brèche à l'édifice. C'est surtout sa théorie des sacrifices, présentée comme une simple mesure de réaction contre l'idolâtrie, qui a rencontré le plus de contradicteurs. Effectivement elle est trop en désaccord avec tout ce que l'Écriture nous dit et nous fait entrevoir sur le but des sacrifices, notamment avec l'expression de « odeur agréable (Réa'h Nihoa'h) », qui assigne, avec la clarté de l'évidence, un but divin aux sacrifices (1). Quoi qu'il en soit, et malgré quelques imperfections de détail, la pensée qui préside à cette division rationnelle restera toujours comme une révélation de la causalité des lois.

Ce qu'il faut admirer encore, c'est la sage limite que Maïmonide s'est fixée lui-même dans ce travail analytique. Il s'est

(1) Voir plus haut, chap. 5, § 2.

prudemment arrêté au point où l'opération pouvait, par ses excès, tomber dans l'hypothèse ou dans l'absurde. Il établit une distinction nette et tranchée entre le commandement religieux, pris dans son ensemble, considéré comme un tout, et les divers modes d'exécution, y compris les conditions de temps, de lieu, de quantité, de dimension et de relation qui forment l'accompagnement nécessaire de l'acte religieux, mais qu'il faut renoncer à vouloir scruter (chap. 26). Aussi blâme-t-il avec quelque raison ceux qui abordent la question par le menu, perdant un temps précieux dans un travail stérile. Nous n'avons pas à revenir sur sa manière de comprendre la doctrine de la tradition en matière de causalité (chap. 26), l'ayant exposée et discutée déjà (1).

Mais nous devons signaler une lacune qui n'est pas sans importance. A force de spiritualiser la loi, de puiser ses considérations dans la philosophie et dans l'histoire, de planer dans les hauteurs de la spéculation, il arrive au grand théologien de perdre de vue la terre, le sol sacré, le texte de l'Écriture, et de se fier trop à ses propres recherches. Il devait d'autant plus prendre son point d'appui dans la Bible, que, comme nous avons cherché à l'établir, elle abonde dans son sens, elle consacre par des expressions formelles le principe de causalité par catégories de lois, résumant toute une série d'ordonnances dans une formule unique, notamment les prescriptions relatives aux fêtes, aux sacrifices, aux aliments prohibés, aux mesures de pureté et d'impureté. La lettre de Moïse doit toujours servir de base aux constructions théologiques.

2° *Immutabilité de la loi.* — La difficulté de concilier la causalité avec l'immutabilité de la loi, principes en apparence contradictoires, ne pouvait pas échapper au grand docteur. On dirait qu'il a hâte d'aller au-devant de l'obstacle en affirmant du ton le plus dogmatique l'immutabilité (chap. 26). Nous avons déjà traité de cette contradiction ; on peut la formuler ainsi : Comment ces lois religieuses, qui toutes ont leur

(1) Voir plus haut, chap. 5, § 4.

motif, leur cause finale, peuvent-elles être éternelles, durer plus longtemps que leurs causes, se perpétuer quand celles-ci ont ou auront complétement disparu, c'est-à-dire enfin devenir à un certain moment inexplicables, irrationnelles, chose que Maïmonide ne veut admettre à aucun prix? Il pense se tirer de la difficulté par la comparaison de la loi religieuse avec la loi naturelle. De même que la loi de la nature n'agit que d'après certaines règles générales et infaillibles, insouciante du dommage ou de la ruine que son action peut causer à certaines individualités, dans telle circonstance et à un moment donné, de même la loi religieuse ne s'occupe que des masses et des générations prises dans leur acception la plus générale, sans se soucier de convenances et de tendances particulières, de chaque groupe de population et de telle époque spéciale. Elle ne peut pas plus s'accommoder aux désirs et aux dispositions isolées de tout fidèle que se modifier avec les évolutions et la tournure d'esprit de chaque siècle. Donc la religion ne peut varier ni dans le temps ni dans l'espace. Croire que ce qui convenait à nos grands-pères ne peut plus convenir aujourd'hui, que ce qui est bon par exemple pour les communautés de l'Orient est impraticable pour celles de l'Europe, c'est saper la religion dans ses fondements. La logique, irrésistible dans ses déductions, ne s'arrêtera pas là ; elle dira que ce qui convenait hier ne convient plus aujourd'hui, que ce qui fait le salut de telle population peut faire la ruine de telle autre à côté d'elle. Dès lors c'en serait fait de la durée et de l'universalité de la religion, c'est-à-dire des deux colonnes qui la soutiennent. Donc la loi religieuse doit être absolue, indépendante de toute condition de temps, de lieu, de convenance et de situation. Elle ne peut pas subir les modifications d'une ordonnance de médecin, qu'il faut savoir approprier à l'organisation, au tempérament, à la situation physique et morale de l'individu malade; elle doit être immuable comme l'essence dont elle émane. Nous discuterons plus loin, dans un jugement d'ensemble sur l'enseignement théologique du neuvième dogme, la valeur de cette assertion que nous avons essayé de repro-

duire dans toute sa force ; nous verrons alors si elle est aussi péremptoire que le pense l'auteur, et s'il y a une parfaite analogie entre la loi de la nature et la loi religieuse.

Nous ferons encore remarquer, en terminant, que Maïmonide n'appuie nullement ici le principe de l'immutabilité sur les textes qu'il donne pour bases au dogme dans sa formule du commentaire à la Mischna (1).

En définitive, Maïmonide établit les deux principes de la causalité et de l'immutabilité de la loi, le premier sur des fondements inébranlables, parce qu'ils sont conformes aux données de l'Écriture et de la tradition ; le second sur des considérations philosophiques et logiques d'une haute portée, sans pouvoir cependant, à moins d'un nouvel examen, passer pour irréfutables. Ce qui est certain, c'est que le dogme se maintient un et identique à travers ses évolutions biblique, traditionnelle et théologique.

§ 3. *Albou ; sa théorie de l'immutabilité de la Loi.*

Il ouvre la discussion par la position franche et nette de la question de savoir si la loi divine est immuable ou variable.

Chapitre 13. — « La loi divine (2), une de sa nature, est-
« elle susceptible de changement, ou doit-elle rester immuable ?
« L'auteur expose les raisons à faire valoir en faveur de l'une
« et de l'autre hypothèse, en commençant par celles qui mi-
« litent pour l'immutabilité. En principe, toute loi divine doit
« nous apparaître comme invariable, au triple point de vue du
« sujet, auteur de cette loi, de l'objet, individu, nation, hu-
« manité, qui doit recevoir cette loi, et enfin de la loi consi-
« dérée en elle-même. En effet, le sujet, le législateur, c'est
« Dieu ; eh bien, peut-on supposer que ce qui plaît à Dieu

(1) Voir le commencement du neuvième dogme.

(2) Albou, Ikarim, IIIe partie, chap. 13-20.

« aujourd'hui lui sera désagréable demain, et, par suite, « sujet à modification? Est-il supposable, par exemple, que « Dieu se plaît tantôt à la justice, tantôt à l'injustice? « Quant à l'objet, au peuple à qui cette loi est destinée, pour- « quoi la loi changerait-elle? Est-ce au même titre que l'éco- « nomie corporelle, qui subit de constants changements, qui « varie de l'enfant à l'adolescent, de l'adolescent à l'homme « fait, de celui-ci au vieillard? Convient-il d'attribuer cette va- « riabilité à la loi divine dans ses rapports avec les différentes « époques de la société? Mais cette transformation, rigoureu- « sement vraie pour l'individu qui subit de ces changements à « chaque âge de la vie, existe-t-elle réellement pour la société? « Existe-t-il positivement pour une société, pour un peuple tout « entier, une enfance, une jeunesse, un âge mûr, une vieillesse « entraînant autant de révolutions morales? Non, la loi ne les « connaît pas; pour elle, tous les âges sont humainement iden- « tiques. Ce changement serait-il enfin inhérent à elle-même? « Mais il suffit d'indiquer le but de la loi divine, ce but qui « consiste dans la propagation des choses spirituelles et des no- « tions vraies, pour être convaincu de son immutabilité. Est-ce « que la vérité religieuse peut changer avec le temps? Est-ce « qu'elle sera aujourd'hui le monothéisme, demain le dualisme, « après-demain la trinité? Est-ce qu'il est possible de nier la « réalité des corps existants? Voilà donc plus que des pré- « somptions en faveur de l'immutabilité de la loi, au triple « point de vue du sujet, de l'objet et de la loi considérée en « elle-même.

« Cependant, à la bien considérer, dit l'auteur, cette dé- « monstration n'est rien moin que concluante; car, même en « l'admettant comme suffisante par rapport au législateur et à « la loi, elle n'est pas irréprochable quant à l'objet, au peuple « qui la reçoit. Où est généralement le cachet d'habileté, de la « perfection de l'ouvrier intelligent? Apparemment dans le soin « qu'il prend d'adapter son œuvre à la nature et aux disposi- « tions de ceux à qui elle est destinée. Voyez le médecin : ap- « plique-t-il le même traitement au malade, au convalescent,

« à l'homme plein de santé et à l'enfant à la mamelle? Ne « change-t-il pas le régime du malade, lui défendant aujour- « d'hui ce qu'il lui avait permis hier, tolérant demain ce qu'il « interdit aujourd'hui, sans exciter l'étonnement du malade, « sans qu'il vienne à l'idée de qui que ce soit d'en induire que « le médecin n'a pas de principes fixes?..... Voyez encore la « méthode suivie par l'instituteur : ne commence-t-il pas l'in- « struction de l'élève par des choses faciles à concevoir, pour « élever graduellement l'enseignement et le diriger peu à peu « vers des matières de plus en plus ardues, qui étaient inac- « cessibles à l'enfant avant qu'il eût contracté la forte pratique « de l'étude ? Pourquoi Dieu n'userait-il pas du même procédé « relativement à la promulgation de sa loi? Pourquoi n'oc- « troierait-il pas une loi appropriée à une certaine époque; « puis, cette loi temporaire ayant atteint le but fixé dans sa « sagesse suprême, pourquoi ne la remplacerait-il pas par une « nouvelle loi, en rapport avec une époque et une société nou- « velles, bien que contraire dans plusieurs de ses dispositions « à la première qui a été supprimée? Tout cela n'impliquerait « aucun changement ni la moindre modification dans la nature « de Dieu, puisque c'était fixé ainsi dans sa pensée dès le prin- « cipe, tout comme le médecin et l'instituteur savaient d'a- « vance qu'à tel moment ils modifieraient le régime du ma- « lade et le programme des études. La faute n'est pas là; il y « en aurait une, au contraire, si Dieu prescrivait une seule et « même règle et aux débutants et à ceux qui sont rompus à « tous les exercices de la religion. Que si la tradition qualifie « la Loi de panacée universelle, « collyre pour l'œil, cordial « pour le cœur, purgatif pour l'estomac (1), » cela veut dire « seulement que la religion est bonne pour tout le corps hu- « main, mais sans impliquer l'immutabilité, ou bien que les « mêmes lois s'appliquent avec une égale efficacité aux hommes, « aux femmes et aux enfants. »

(1) Talmud, Eroubin, 54.

Chapitre 14. — *Objections contre l'immutabilité, tirées des changements réels qui eurent lieu dans l'économie de la Loi religieuse. Réfutation de l'opinion de Maïmonide.*

« En réfléchissant bien sur la marche de la loi divine, nous « y découvrons, dit l'auteur, des changements réels, incontes- « tables, qui eurent lieu depuis Adam jusqu'à Moïse, et même « postérieurement au grand législateur. Voici quelques-uns de « ces changements. La chair des animaux était défendue à « Adam (1) et puis permise à Noé (2). A celui-ci fut imposé « un nouveau commandement prohibitif, la défense de manger « d'un animal vivant ; puis Abraham en reçut un autre, la cir- « concision ; ensuite Moïse en reçut une foule d'autres, parmi « lesquels la levée de certaines prohibitions existant pour les des- « cendants de Noé, entre autres la peine de mort infligée pour « le vol, fût-il au-dessous de la valeur d'une obole, la peine de « mort qui frappait le spectateur impassible d'un fait de violence, « laquelle fut appliquée par les fils de Jacob aux habitants de « Schehem. Nous avons ensuite la coutume de sacrifier sur « les hauts lieux, permise et recommandée à l'époque des pa- « triarches et de Moïse, mais interdite pour les générations « suivantes, à partir du moment de l'occupation de la terre « sainte (3). Voilà certes des faits historiques patents, qui « constatent la variabilité de la Loi, qui nous la montrent pas- « sant tour à tour de l'autorisation à la défense, et *vice versâ*. « L'auteur réfute ensuite l'opinion de Maïmonide, qui pro- « clame l'immutabilité de la Loi dans ses moindres détails « comme dans son ensemble. Ce dogme ne peut pas s'appli- « quer aux lois antérieures à Moïse, dont nous venons de si- « gnaler les nombreuses transformations. Il serait donc parti- « culier à la loi de Moïse. Maïmonide croit pouvoir fonder son

(1) Genèse, I, 29.
(2) *Ibid.*, IX, 3.
(3) Genèse, XXXI, 13 ; Deutér., XVI, 22 ; Siphri, *ibid.*, et tous les commentateurs.

« opinion sur la qualification de *parfaite* (1), prétendant que
« ce qui est parfait n'est susceptible ni d'augmentation ni de
« diminution (2). Mais voyons un peu le texte formel sur le-
« quel le grand docteur appuie sa thèse : c'est celui du Deuté-
« ronome, où il est dit : « Tu n'y ajouteras et tu n'en retran-
« cheras rien (3). » Or, ce texte ne prouve rien. D'abord, il
« n'a pas pour objet le nombre des commandements, mais
« leur forme et leur mode d'exécution, ainsi que l'établissent
« les commentateurs (4). D'après ces hautes autorités, il signi-
« fie qu'il est défendu d'altérer la forme des lois religieuses,
« par exemple de mettre cinq au lieu de quatre Tzitzith au
« Thalet, de déposer trois chapitres au lieu de quatre dans les
« Théphilin. L'auteur en donne une nouvelle interprétation :
« selon lui, il s'appliquerait exclusivement aux actes d'idolâ-
« trie, que la loi défendrait de convertir en hommages à l'a-
« dresse du vrai Dieu, même en les modifiant en son honneur.
« Il pense le rattacher mieux de cette façon à ce qui précède
« comme à ce qui suit (5). Voici maintenant une autre objec-
« tion, plus grave encore, contre l'opinion de Maïmonide :
« s'il était vrai que le texte susvisé eût pour objet l'interdiction
« formelle de toute addition et de tout retranchement à la Loi,
« comment le faire concorder avec ce principe de la tradition,
« que le Beth-Din (tribunal rabbinique ou Synhédrin) a le
« pouvoir de lever et d'annuler un commandement positif de
« la Loi (6), c'est-à-dire d'en retrancher quelque chose? Et
« comment Salomon pouvait-il se permettre l'institution de
« deux prescriptions nouvelles, savoir : la mesure du Eroub et
« le lavement des mains avant le repas (7)? Enfin, une der-
« nière objection a été faite dans les termes suivants : « Ad-
« mettons, pour un instant, l'interprétation de Maïmonide.

(1) Psaumes, XIX, 8.

(2) Talmud, Hullin. כל יתר כנטול דמי

(3) Deutér., XIII, 1; IV, 2.

(4) Siphri et Raschi, *ibid.*

(5) Albou n'a pas remarqué que ce texte se trouve deux fois répété dans le Deutéronome, et que la première fois (IV, 2) il n'est pas susceptible de recevoir cette interprétation.

(6) Talmud, Synhédrin, 46; Talmud, Yebamoth, 90.

(7) Talmud, Eroubin, 21.

« Qu'en résulterait-il? Que de notre propre autorité, nous ne « pouvons opérer ni addition ni soustraction à la Loi. Mais en « résulte-t-il que Dieu lui-même ne peut, dans sa volonté et sa « sagesse, y introduire le moindre changement? Et pourquoi « Dieu ne le pourrait-il pas? Serait-ce pour ne pas troubler « un juste équilibre? Mais il ne s'agit pas ici d'un équilibre « matériel, il s'agit d'un équilibre rationnel, spirituel, qui n'a « rien de commun avec les lois de la mécanique! — L'auteur « revient ensuite à sa comparaison avec le changement de « régime en rapport avec les différents âges et tempéraments; « il répète son argument tiré des modifications réelles déjà « indiquées et qui se sont accomplies depuis Adam jusqu'à « Moïse, modifications qui aboutissent nécessairement à la « conclusion que voici : « *Les lois divines, tout en ne subis-* « *sant jamais une transformation complète, sont susceptibles* « *de certains changements : l'illicite peut devenir licite, le li-* « *cite devenir illicite, suivant les situations diverses des sec-* « *tateurs de ces lois.* »

CHAPITRE 15. — *Explication des changements introduits dans la Loi, d'Adam à Noé et de Noé à Moïse.*

« L'auteur aborde l'explication, annoncée dans le chapitre « précédent, de certaines modifications législatives; il s'attache « principalement à justifier la variation qui caractérise l'usage « de la chair animale, d'abord défendue à Adam, puis permise « à Noé, enfin de nouveau défendue, du moins partiellement, « par la loi de Moïse. Nous ne pouvons pas le suivre dans les « considérations qu'il développe à l'appui de sa thèse, malgré « leur mérite et leur valeur philosophique : cela nous éloigne- « rait trop de notre sujet. Nous nous bornerons donc à en re- « produire la substance. Il est incontestable, dit-il, que le « meurtre des animaux fait naître en nous des sentiments de « colère, de dureté, de cruauté, ainsi que des habitudes de « destruction. De plus, la consommation de la chair dépose en « nous le germe de perturbations et de désordres physiques,

« comme Moïse l'a dit fort clairement en prohibant de nou-
« veau certaines espèces animales qu'il qualifie de « substance
« dégoûtante et impure » (1). C'est donc pour ce grave motif que
« Dieu, malgré les avantages et le développement corporels
« qui découlent de cette alimentation, jugea à propos de l'in-
« terdire à Adam, aimant mieux sacrifier cet avantage maté-
« riel en présence du préjudice considérable qui peut résulter
« pour l'homme de la tuerie et de la consommation de l'ani-
« mal. Mais lorsque Caïn et Abel avaient conclu, par une dé-
« duction fausse et erronée, de cette égalité d'alimentation
« entre l'homme et l'animal, réduits tous les deux à l'élément
« végétal, à leur égalité de nature, pensant que l'homme n'a
« aucune ou qu'une très-faible supériorité sur l'animal, puisque
« leur nourriture provient du même genre sinon de la même
« espèce ; que cette erreur devint la cause et du rejet de l'of-
« frande de Caïn et de sa jalousie contre Abel, et, finalement,
« du fratricide qui en fut le dénoûment ; que, s'enracinant de
« plus en plus dans l'esprit de la race de Caïn, elle produisit la
« génération du déluge, laquelle la poussa à l'extrême et ne
« reconnut plus, pour l'homme comme pour l'animal, d'autre
« mobile, d'autre principe dirigeant, que la force brutale (2),
« alors cette génération foncièrement corrompue fut condam-
« née à disparaître. Et pour que cette funeste aberration ne se
« mît à renaître de ses cendres, afin que le genre humain eût
« conscience désormais, non pas de l'égalité entre l'homme et
« l'animal, telle que l'entendait Caïn, non pas de la supériorité
« relative du premier sur le second, telle que la professait
« Abel, mais de la supériorité radicale et absolue de l'homme
« sur la bête, telle que la comprenait Seth, le continuateur
« d'Aam, Seth dont il est dit qu'il était l'image et la ressem-
« blance d'Adam (3), que fit Dieu ? Il leva complétement l'in-
« terdiction de la consommation animale, en autorisa l'usage
« sans restriction aucune, en disant à Noé et à ses enfants :

(1) Lévit., XI, 40 et 44 ; voir plus haut, chap. 3, § 2.

(2) Genèse, VI, 11.

(3) Genèse, V, 3.

« Je vous livre tout comme la verdure des champs (1), » c'est-« à-dire le règne animal est à votre discrétion comme le règne « végétal. Et, il importe de le remarquer, Dieu défend en « même temps l'homicide (2), en motivant cette défense sur la « différence radicale de la nature de l'homme d'avec celle de « la brute, en disant que Dieu a créé l'homme à son image (3). « Nous savons donc à quoi nous en tenir sur la variation re-« lative à la consommation de la chair animale, défendue à « Adam, permise à Noé. Enfin le moment de la révélation si-« naïque arrivé et toute trace de la confusion primitive au « sujet de la parité de l'homme et de l'animal étant depuis « longtemps effacée, Dieu crut devoir prohiber définitivement « celles des espèces animales qui sont de nature à provoquer « dans le sein de l'homme certaines infirmités physiques ou « morales, tout en maintenant l'usage de l'alimentation ani-« male, dont il ne pouvait priver les hommes à moins de re-« fuser toute satisfaction à certains appétits naturels. De là « cette qualification de *viande de concupiscence* (בשר תאוה), « donnée par le Talmud à l'usage de cette alimentation (4). « Voici en quels termes Albou termine cette explication aussi « judicieuse qu'élevée : « De tout ceci il semble résulter que « c'est dûment et légalement qu'une prohibition religieuse « peut être levée aujourd'hui et rétablie demain. Pourquoi donc « ne se pourrait-il pas que certaines de nos prohibitions ne fussent « que temporaires, selon les vues de la sagesse suprême, faites « pour disparaître à une époque également déterminée par la « volonté de Dieu ? »

CHAPITRE 16. — *Suite de la discussion du principe de l'immutabilité, et des différents textes sur lesquels on l'appuie.*

« L'auteur commence par examiner le sens et la valeur des « termes *olam* ou *éternel*, *loi éternelle*, *pour vos générations*,

(1) Genèse, IX, 3.
(2) Genèse, IX, 6.
(3) Genèse, IX, 6.
(4) Deutér., XII, 20 ; Talmud, Hullin, 16

« lesquels accompagnent un certain nombre de prescriptions « religieuses et que l'on interprète généralement en faveur du « principe de l'immutabilité. Mais, objecte-t-il, cette preuve « n'est-elle pas plutôt contraire que favorable au dogme qui « nous occupe? Cette clause étant loin d'être mentionnée dans « toutes les lois, ne faudrait-il pas en conclure que les pres- « criptions où elle fait défaut sont par cela même essentielle- « ment temporaires? Il cite à ce propos un passage talmudi- « que (1) d'où il résulterait effectivement que les lois privées « de cette clause ne sont pas immuables ; il y est formelle- « ment question du jeûne de Kippour et de la défense de « faire usage du nouveau blé avant l'offrande de l'Omer, tous « les deux honorés de la mention de « *loi éternelle* ». Il s'en- « suit que si certaines lois sont qualifiées *éternelles*, c'est pour « écarter la supposition qu'elles pourraient être abrogées dans « le temps même où les autres restent en vigueur ; mais on ne « saurait en induire l'éternité de la loi en général. Puis il y a « autre chose encore : c'est que le terme *olam*, avec ses va- « riantes, n'exprime nullement l'éternité, mais seulement un « laps de temps plus ou moins long. Les exemples en sont fort « nombreux dans l'Écriture (2). Il n'y a pas jusqu'au terme « *néza'h*, plus particulièrement appliqué à l'éternité, qui n'ex- « prime parfois une simple période (3). Enfin si *olam* signi- « fie l'éternité vraie et réelle, comment faire pour concilier « cette éternité, qui dès lors serait inhérente aux fêtes reli- « gieuses, portant toutes cette clause, avec l'enseignement de « la tradition qu'un jour toutes les fêtes seront abolies, à l'ex- « ception de Pourim et du jour de Kippour (4)? Et ce n'est « pas tout : il est constant qu'il y a eu bel et bien abrogation « de lois et d'institutions mosaïques, abrogation du premier « commandement donné à Moïse! Quel est ce premier com-

(1) Talmud, Kidouschin, 39.

(2) Exode, XXI, 6; I Samuel, I, 22; Prov., XXII, 28; XXIII, 10; Ecclés., I, 10; Malachie, III, 4; Psaumes, LXI, 8; Isaïe, XXVI, 4.

(3) Psaumes, LXVIII, 18.

(4) Talmud, Meguilla, 7; Talmud, Yeruschalmi, 7.

« mandement? C'est de compter les mois à partir de Neissan, « du mois où se trouve la fête de Pâques (1). Eh bien, s'ap- « puyant sur un texte de Jérémie (2), et dans le but d'éterni- « ser le souvenir de la délivrance de Babylone, Ezra remplaça « l'ancien comput par un nouveau, faisant la supputation à « partir du mois de Tischri, l'ancien septième mois, et substi- « tuant en outre les noms des mois chaldéens à l'ancienne dé- « nomination de premier, deuxième et troisième mois. Il en « fit autant pour l'écriture, en remplaçant l'ancienne écriture « hébraïque par l'écriture *aschurith* ou assyrienne, rapportée « du pays de l'exil (3). Frappé de ces abrogations et change- « ments partiels, Albou termine ainsi ce chapitre : « Qu'est- « ce qui peut donc nous empêcher de croire qu'une nouvelle « loi divine viendra lever certaines prohibitions, par exemple « celle du sang, de la graisse, des sacrifices hors du temple, « et de soutenir que ces interdictions avaient leur raison « d'être à l'époque de la sortie d'Égypte, lorsque le peuple « était encore très-porté vers le culte des démons (4)? Mais « quand une fois ce culte honteux aura entièrement disparu, « quand tout Israël adorera le vrai Dieu et rien que le vrai « Dieu, et que, par conséquent, cette défense n'aura plus de « raison d'être, Dieu ne pourra-t-il pas la supprimer? Ceci « d'ailleurs est plus qu'une simple hypothèse, c'est l'opinion « formelle de quelques-uns de nos docteurs; elle a son expres- « sion dans un célèbre dicton du Midrasch, enseignant en « toutes lettres que « Dieu lèvera un jour les prohibitions (5) ». « Jusqu'à présent nous n'avons encore nulle preuve ni pré- « somption en faveur de l'immutabilité, telle qu'elle est pro- « fessée par Maïmonide, à savoir que la loi divine en géné-

(1) Exode, XII, 2.

(2) Jérémie, XXIII, 7 et 18.

(3) L'auteur cite ici les textes talmudiques des traités de Meguilla et de Synhédrin ; il les discute et les commente, dans le sens de sa thèse ; mais il est vivement pris à partie à ce sujet par les théologiens, notamment par Ben Habib, le compilateur de l'Agada et auteur du Eïn Yacob.

(4) Lévit., XVII, 7.

(5) Midrasch Yelamdenou, sur le passage des Psaumes, CXLVI, 8. ה׳ מתיר אסורים אל תקרי אסורים אלא איסורין

« ral et la loi de Moïse en particulier sont absolument im-
« muables. C'est l'opinion de notre maître Hasdaï (1). Il
« n'admet pas le principe de l'éternité de la loi comme un
« dogme fondamental, il le considère comme une *simple*
« *croyance* que les sectateurs de la loi de Moïse font bien de
« professer, par ce motif qu'en procédant à l'examen conscien-
« cieux et minutieux de toutes les parties de la loi on ne peut
« se défendre de reconnaître et de retrouver en toutes, sans
« exception, une parcelle de la double perfection, intellec-
« tuelle et morale. C'est, du reste, le motif développé par
« Maïmonide lui-même dans son *Guide* (2). Nous nous voyons
« donc forcé de reprendre en sous-œuvre la démonstration du
« dogme de l'immutabilité de la loi, en commençant par poser
« quelques points préliminaires. »

CHAPITRE 17. — *Nouvelle démonstration de l'immutabilité de la Loi. 1° Supériorité de la prophétie de Moïse sur celle des autres prophètes.*

« L'auteur pose comme premier préliminaire de sa nouvelle
« démonstration le principe généralement reconnu, qu'il y a
« une distinction radicale à faire entre la prophétie de Moïse
« et celle de tous les autres organes de Dieu. Seul de
« tous les hommes, il eut une perception directe de Dieu,
« tous les autres prophètes n'en avaient qu'une notion plus
« ou moins confuse et voilée ; seul, Moïse avait la *vue*,
« les autres prophètes n'avaient que la *vision* prophétique.
« La conclusion à tirer de cette supériorité, incontestable et
« incontestée, de Moïse sur les autres prophètes, c'est qu'il
« faut mettre les prophéties de ces derniers d'accord avec celles
« de Moïse, de façon à ne pouvoir jamais contredire celle-ci.
« Lorsque, par exemple, nous rencontrons une contradiction
« comme la suivante : d'un côté, Moïse disant : « L'homme ne

(1) Hasdaï Krischkisch, auteur du livre théologique : *la Lumière divine* אור ה׳

(2) *Guide*, IIIe partie, chap. 27.

« peut me voir de son vivant (1), » de l'autre, Isaïe s'écriant : « J'ai vu le Seigneur assis sur son trône (2), » c'est Moïse qui « a raison et Isaïe qui a tort, qui se trompe, séduit par les « créations de son imagination ; c'est ce qu'il reconnaît d'ail- « leurs lui-même (3). Telle est aussi la pensée de la légende « qui raconte la mort d'Isaïe condamné par le roi Manassé (4). « Il s'ensuit que, la supériorité de Moïse étant universelle- « ment admise, proclamée par la Bible, nous ne pouvons écar- « ter nulle prophétie qui afficherait la prétention de combat- « tre Moïse et d'infirmer sa mission. Reste maintenant la « question de savoir s'il est permis à un prophète d'interpréter « les paroles de Moïse, et notamment d'y poser des conditions, « de leur assigner un terme, malgré leur caractère général et « indéterminé. »

CHAPITRE 18. — *Suite de la nouvelle démonstration. 2° Infaillibilité de toute prophétie émanant directement de Dieu.*

« Il faut faire une distinction essentielle entre la communica- « tion qui vient au prophète directement de Dieu et celle qui « lui arrive par l'organe d'un autre prophète. La première est « infaillible, irrévocable, à moins qu'une nouvelle communi- « cation, émanant aussi de Dieu directement, ne vienne rap- « porter la première, comme cela se fit pour Abraham, à qui « Dieu disait d'abord : « Offre-moi ton fils en holocauste, » et « un peu plus tard : « Ne touche pas à ton fils (5). » Ceci nous « fait comprendre la punition du prophète Édo, qui, chargé « d'une mission de la part de Dieu, céda aux suggestions d'un « autre prophète qui lui faisait accroire que Dieu l'avait « chargé, lui également prophète, de le rappeler et de le faire « entrer chez lui (6). Quant aux révélations faites par l'inter- « médiaire d'un prophète, elles peuvent être révoquées par un

(1) Exode, XXXIII, 20.
(2) Isaïe, VI, 1.
(3) Isaïe, VI, 5.
(4) Talmud, Yebamoth, 49.
(5) Genèse, XXII, 2; *ibid.*, 12.
(6) I Rois, XIII, 18-31.

« autre prophète. C'est conformément à cet axiome théologique « que Dieu se décida à faire du Décalogue l'objet d'une com« munication directe à Israël, afin qu'il ne vînt jamais à l'idée « de qui que ce fût de l'attaquer totalement ou partiellement. « L'auteur se livre ici à des considérations fort étendues sur la « question de savoir si c'est au Décalogue tout entier ou seule« ment aux deux premiers commandements que s'applique « ce caractère de révélation directe; il commente incidem« ment un passage talmudique bien connu, disant : « Nous « avons entendu les deux premiers commandements de la « bouche de la puissance (divine) (1). » Il critique l'interpré« tation qu'en donne Maïmonide (2) et opine pour la thèse qui « fait découler les deux premiers commandements de la révé« lation directe, à l'exclusion des huit autres, à l'égard desquels « Moïse servait d'intermédiaire entre Dieu et Israël. Il en ré« sulte ceci : que jamais prophète au monde ne pourra rien « entreprendre contre les deux premiers commandements, et « voilà ce que la tradition tient à nous faire entendre par l'ex« pression : « de la bouche de la puissance (divine), » c'est-à« dire d'une force indestructible et inébranlable. Et notre as« sertion est confirmée par la doctrine de Maïmonide dans « son livre du Droit canon (3) : « Jamais, dit-il, nous ne pour« rions écouter un prophète qui nous appellerait à l'idolâtrie, « ne fût-ce que pour un seul instant; mais nous devons l'é« couter s'il nous propose la transgression temporaire d'un « autre commandement, même s'il s'agissait de la violation du « sabbath. » Quelle est la cause de cette différence? Le prin« cipe que nous venons de poser : une révélation prophétique « peut être rapportée par un prophète, temporairement, *et « même absolument*, dit l'auteur, si cette abrogation n'est pas « une attaque contre les bases fondamentales de la loi (4), tan-

(1) Talmud, Maccoth, 24.

(2) *Guide*, IIe partie, chap. 33.

(3) Yad ha-Zaka, IVe partie, traité du Juge rebelle.

(4) Albou est ici d'accord avec le Khozari (voir huitième dogme, chap. 3, § 2, ou le livre du Khozari, liv. 3 et 21); mais cette opinion a contre elle la plupart des théologiens et les principes posés par la tradition.

« dis que la révélation faite directement et sans intermédiaire « est immuable. »

CHAPITRE 19. — *Suite de la démonstration de l'immutabilité de la Loi, fondée sur le caractère éclatant d'évidence, de notoriété et d'authenticité de la mission de Moïse.*

« Après les préliminaires posés dans les deux chapitres précé- « dents, l'auteur aborde enfin directement le dogme de l'immu- « tabilité. Une conséquence logique de ces préliminaires, dit- « il, c'est l'impossibilité de modifier la loi divine dans ses trois « dogmes fondamentaux : « existence de Dieu, révélation et « rémunération, » ressortissant tous les trois aux deux pre- « miers commandements du Décalogue, attendu que le prin- « cipe de la rémunération est contenu implicitement dans la « mention faite de la délivrance de l'Égypte. Ce qui mérite « examen, c'est de savoir si les prescriptions spéciales de la loi « de Moïse peuvent être, oui ou non, modifiées par un autre « prophète. De prime abord, il semble tout naturel de conclure « de la différence entre les deux premiers et les huit derniers « commandements du Décalogue, ceux-là annoncés par Dieu « lui-même, ceux-ci promulgués par Moïse, à la différence et à « l'inégalité entre le Décalogue, d'un côté, et tous les autres « commandements, de l'autre, le Décalogue dans son entier « émanant de la voix divine, tandis que tout le reste est sorti « de la bouche de Moïse. De cette distinction il résulterait que « s'il était permis à un prophète d'abroger, ne fût-ce que mo- « mentanément, l'un des huit commandements du Décalogue, « il pourrait, au même titre, non-seulement suspendre, mais « rapporter, mais abolir pour toujours tout commandement « ne faisant pas partie du Décalogue. C'est sur cette déduction « logique qu'on s'est apparemment fondé pour procéder, à l'é- « poque du second temple, au remplacement de l'ancien com- « put par un nouveau. Cependant, si l'on entrait résolûment « dans cette voie, si tout prophète ou soi-disant prophète avait « le droit de modifier ou d'abroger n'importe quelle prescrip-

« tion religieuse prise en dehors du Décalogue, on aboutirait « fatalement au renversement de la Loi, privée de sa base de « stabilité. Mais alors, continue l'auteur, faut-il trancher la « difficulté dans le sens négatif? faut-il conclure que nul pro- « phète n'a le pouvoir de modifier les institutions d'un pro- « phète précédent? C'est impossible, démenti par l'histoire. « Comment, dans cette hypothèse, les Israélites crurent-ils « Moïse autorisé à modifier la loi de Noé, à la transformer ra- « dicalement, à défendre ce qu'elle permettait et à permettre « ce qu'elle défendait? Comment pouvait-il permettre de man- « ger d'un animal qui, tué selon le rite, n'a pas encore exhalé « son dernier soupir? Comment pouvait-il défendre, sous « peine de mort, à un non-Israélite de se reposer le jour du « sabbath (1)? Qu'est-ce qui l'autorisait à faire des innovations « aussi graves que celles qui avaient pour objet la vache rousse, « la prohibition du mélange des céréales, du croisement des « espèces animales, et pour lesquelles on ne saurait alléguer « ce que l'on appelle les besoins d'une époque, la nécessité « d'une situation? Ne voilà-t-il pas une difficulté qui semble « inextricable? Comment, en effet, sortir de cette alternative : « ou refuser au prophète tout pouvoir modificatif, et alors ac- « cuser Moïse et Israël d'avoir violé le droit en changeant la « loi de Noé; ou bien reconnaître au prophète cette faculté, ce « pouvoir constituant, au détriment du principe de stabilité, « tombant sous la dépendance de la volonté de chaque pro- « phète ou soi-disant tel?.....

« Voici comment l'auteur cherche à se tirer de cette difficulté. « En thèse générale, dit-il, il n'est permis à qui que ce soit « d'abandonner sa tradition et sa foi remontant à une haute « antiquité, dès qu'il lui est prouvé que les dogmes et les prin- « cipes qui en découlent sont véridiques, à moins qu'il ne de- « vienne pour lui clair comme l'évidence que c'est la volonté « formelle de Dieu d'abroger les lois et les statuts institués par « le prophète législateur. Mais où est-elle, cette évidence?

(1) Talmud, Synhédrin, 58.

« comment la reconnaître? quel en est le *critérium?* Il y en a « deux : le premier, c'est l'immense supériorité du nouveau « prophète et réformateur sur tous ses prédécesseurs ; le se- « cond, c'est un caractère d'évidence plus prononçé chez le « nouvel envoyé, et ce sont ces deux faits qui caractérisent la « prophétie de Moïse. En effet, Moïse se distingue de tous les « prophètes et législateurs : 1° par le nombre et la grandeur « des miracles qu'il opère, prodiges dont rien ne peu donner « l'idée depuis le commencement du monde jusqu'à lui ; 2° par « cette révélation officielle, éclatante, extraordinaire, qui eut « lieu en présence de tout Israël, et dont il est dit : « Je vais « t'apparaître dans une épaisse nuée, afin que le peuple en- « tende quand je te parle, et qu'il ait une foi éternelle en ta « mission (1). » Maintenant examinons un peu la possibilité « d'un nouveau prophète qui serait chargé de l'abrogation de « la loi de Moïse et d'une nouvelle mission. C'est là une hypo- « thèse qui ne pourrait se réaliser que dans l'un des deux cas « suivants : ou bien ce nouveau prophète sera plus grand que « Moïse, ou sa mission s'imposera d'elle-même avec un carac- « tère de certitude tout pareil à celle de Moïse. Or, la première « supposition est deux fois démentie par l'Écriture, qui pro- « clame la supériorité absolue et permanente de Moïse sur tous « les prophètes passés, présents et à venir (2). Quant à la se- « conde éventualité, elle ne pourrait se réaliser qu'à la condi- « tion que ce nouveau prophète se mette à opérer des miracles « aussi nombreux, aussi extraordinaires, aussi redoutables, « aussi durables que ceux de Moïse. S'il fait tout cela, nous « croirons à sa mission.....

« Arrivant ensuite à l'objection tirée du changement du « comput mensuel annoncé par Jérémie, l'auteur se demande « comment Jérémie pouvait se permettre de changer quelque « chose à la loi de Moïse ; assurément il n'avait pas la préten- « tion de se croire son égal, encore moins son supérieur. Il ré-

(1) Exode, XIX, 9.

(2) Nombres, XII, 6-8 ; Deutér , XXXIV, 10,

« pond que Jérémie n'avait rien innové, que sa réforme s'ap-
« puyait sur la nouvelle interprétation d'un texte biblique,
« comme cela s'est pratiqué aussi à propos du changement de
« l'Écriture hébraïque, fondé sur un texte (1). On pourrait en-
« core donner à cette modification pour motif qu'il s'agit d'une
« prescription en dehors du Décalogue ; on l'expliquerait enfin
« dans un sens qui lui enlèverait tout caractère abrogatif, en
« n'y voyant qu'une mesure des plus innocentes, n'ayant
« d'autre but que de conserver le souvenir de la délivrance
« babylonienne considérée comme pendant de la délivrance
« égyptienne. Il arrive enfin à la conclusion suivante : « Que
« si un prophète ou soi-disant prophète vient s'annoncer
« comme un envoyé de Dieu, investi des fonctions de législa-
« teur, voici comment il faut l'accueillir. Prétend-il abolir un
« commandement du Décalogue, nous ne pouvons pas l'écou-
« ter, parce que le Décalogue est l'expression de la révélation
« directe de Dieu. Sa réforme porte-t-elle sur des lois prises
« en dehors du Décalogue, nous ne pouvons lui donner plus de
« créance, à moins qu'il ne produise à l'appui de sa préten-
« due mission une preuve aussi éclatante, aussi péremptoire
« que celle fournie par Moïse quand, en présence de tout
« Israël, il fut invité par Dieu à venir recevoir la loi pour
« l'enseigner au peuple (2). En définitive, il nous est interdit
« d'accueillir un prophète, ou soi-disant tel, s'annonçant
« comme envoyé de Dieu, venant abroger n'importe quel com-
« mandement de la Loi en le présentant comme une mesure
« temporaire, tant que sa mission n'a pas subi une épreuve
« aussi décisive que celle de Moïse, l'épreuve d'une publicité
« faite en présence de six cent mille âmes. Mais une pareille
« éventualité est-elle réalisable? La tradition semble l'ad-
« mettre (3). Mais, quoi qu'il en soit de cette hypothèse, nous
« sommes actuellement dans la position de ceux qui ont reçu

(1) Deutér., XVII, 18; Talmud, Meguilla, 7; Thossaphoth, *ibid.*; Synhédrin, 21.

(2) Deutér., V, 28.

(3) Midrasch Hazitha, sur le Cantique des Cantiques, I, 2; Midrasch Tanhuma, sect. Vaïgasch ; cf. Akéda, dissertation 28.

« la révélation directement de Dieu; nous ne pouvons, par
« conséquent, sur la foi d'un nouveau prophète, faire le con-
« traire de ce qui nous a été ordonné directement par Dieu,
« tant que nous n'en recevons l'ordre formel de Dieu directe-
« ment, du moins en ce qui concerne le Décalogue. Quant à
« l'opinion de ceux qui prétendent faire découler la faculté
« accordée au prophète de changer la Loi du texte biblique qui
« dit : « Dieu vous donnera un prophète semblable à moi (1), »
« l'auteur réplique que, même en prenant ces mots à la lettre,
« encore faut-il que ce nouveau prophète prouve qu'il est sem-
« blable à Moïse, c'est-à-dire qu'il donne à sa mission le même
« caractère d'évidence et d'authenticité. »

CHAPITRE 20. — *Complément de la démonstration de l'immutabilité de la Loi.*

« Jaloux de ne laisser aucun doute sur la vérité de sa dé-
« monstration, à savoir que la supériorité de Moïse sur tous
« les autres prophètes est tout à la fois l'unique et meilleure
« preuve de la stabilité de la loi, Albou se livre de nouveau à
« l'examen critique des textes qui affirment cette supériorité.
« Ces textes sont-ils décisifs? se demande-t-il. Ne peut-on les
« interpréter, le premier (2), dans le sens de la supériorité de
« Moïse sur Aaron et Miriam, le second (3), comme l'expres-
« sion d'une supériorité temporaire, s'étendant à une période,
« à tout le cycle prophétique ? Et cette interprétation est d'au-
« tant plus admissible que les exemples ne manquent pas où
« l'expression « il ne surgira plus » a cette signification res-
« treinte. Ne la trouvons-nous pas appliquée aux rois Ézéchias et
« Josias (4), sans que personne ait jamais songé à l'expliquer
« dans le sens de l'éternité? Oui, le doute émis aurait quelque
« fondement, répond l'auteur, s'il n'y avait que les deux textes
« susvisés. Heureusement nous en avons encore un autre ;

(1) Deutér., XVIII, 15.
(2) Nombres, XII, 6.
(3) Deutér., XXXIV, 10.
(4) II Rois, XVIII, 5 ; XXIII, 25.

« nous avons la demande adressée par Moïse à Dieu d'accorder « à lui et à Israël exclusivement le don prophétique, et la ré- « ponse par laquelle Dieu l'informe que cette double demande « lui est accordée, savoir : la particularité de la prophétie « d'Israël et le caractère distinctif, exceptionnel, de la prophé- « tie de Moïse (1). C'est ce dernier texte qui complète les deux « autres et donne à la supériorité de Moïse son vrai sens, ce- « lui d'une suprématie absolue, éternelle, sur tous les autres « prophètes. Puisque Dieu s'est plu à accorder à Moïse la dis- « tinction qu'il réclamait pour lui-même et pour Israël, sa pro- « phétie devait être un miracle perpétuel, un constant témoi- « gnage de ce don divin. Rattachée à ce texte, la signification « du texte final « il n'y aura plus de prophète en Israël comme « Moïse » devient claire comme l'évidence.

« Voici maintenant la conclusion définitive de l'auteur : Le « principe de l'immutabilité de la loi n'est pas un véritable « dogme subsistant par lui-même ; il n'est fondé sur aucun « texte formel de l'Écriture ou de la tradition, les textes allé- « gués pouvant être interprétés dans un sens temporaire. Mais « il est la conséquence logique de cet autre dogme, que l'au- « teur définit « divinité et authenticité d'une mission prophé- « tique. » Oui, c'est parce que Moïse est le véritable envoyé « de Dieu, supérieur à tous les autres autant par la véracité « de sa mission que par les prodiges qui l'accompagnent, que « nul prophète ne pourra rapporter sa loi. Aussi critique-t-il « Maïmonide pour avoir fait deux dogmes séparés du principe « de la supériorité de la prophétie de Moïse et de celui de « l'immutabilité de sa loi ; cela ferait supposer que Maïmonide « n'admet pas directement, et en elle-même, l'éternité de la « loi de Moïse, et que c'est pour ce motif qu'il se croit obligé « d'asseoir l'immutabilité de la Loi sur une autre base. Mais « Albou persiste dans son opinion, soutient sa thèse, main- « tient la conclusion qu'il en a tirée, considère le principe de « l'immutabilité comme la conséquence ou le corollaire du

(1) Exode, XXXIII, 16 et 17; Talmud, Berachoth, 5.

« dogme de la mission d'un envoyé divin, et professe que « dans aucun temps ni dans aucun lieu un prophète ne pour- « rait tout au plus que suspendre provisoirement mais jamais « abolir une prescription de Moïse, à moins d'exciper d'une « mission identique à celle de Moïse, offrant le même carac- « tère d'évidence et de puissance surnaturelle. *Donc l'immu- « tabilité de la loi n'est pas un dogme, ni un principe-racine ; « elle n'est pas formellement écrite dans la Bible, elle est une « croyance véridique, découlant nécessairement du dogme de la « mission d'un envoyé divin.* Il termine en citant encore, à « l'appui de sa théorie, le texte final du Lévitique, commenté « par la tradition (1). »

Chapitre 21. — *De l'immutabilité envisagée au point de vue des prescriptions particulières de la loi.*

Nous pourrions à la rigueur nous arrêter ici dans l'exposé analytique de la théorie d'Albou. La discussion de principe est terminée ; mais il est bon de connaître son opinion sur l'immutabilité partielle, applicable à chaque prescription en particulier. Voici comment il la démontre : « L'immutabilité des pres- « criptions individuelles de la loi est fondée sur le terme *té- « moignage* (edouth), donné à la loi en général. Pourquoi la « loi est-elle appelée *témoignage* (2) ? Pour nous apprendre « ceci : De même que la déposition des témoins ne doit jamais « être détournée de son sens littéral, dût cette déviation avoir « pour effet de les arracher à une mort certaine, par exemple, « s'ils sont convaincus d'avoir faussement accusé quelqu'un « d'homicide, et qu'il faut leur faire subir le dernier supplice « plutôt que de les sauver au moyen d'une interprétation for- « cée de leur déposition, de même la loi est un témoignage et, « par suite, repousse toute interprétation fictive, simulée, for- « cée ou prétendue spiritualiste. Avant toute chose, il faut con-

(1) Lévit., XXVII, 34 ; Thorath Cohanim, *ibid.*; cf. Talmud, Meguilla, 3.

(2) Exode, XXV, 16; Ps, CXXXII, 12.

« server aux lois leur sens littéral, n'y rien voir de condition-
« nel ou de temporaire, à moins qu'il n'en soit fait mention
« expresse. Il n'est donc permis à personne d'enseigner que
« la défense du porc, par exemple, n'est que temporaire, et
« qu'elle est une allusion à l'esprit du mal ; que l'essentiel, en
« matière de religion, c'est moins la pratique extérieure du
« culte que la foi du cœur et l'adoration intime. Il n'y a pas
« de doute qu'à côté du sens littéral et de la réalité pratique
« surgissent des vérités morales, intellectuelles, théologiques
« de la plus haute valeur, comme nous en rencontrons si sou-
« vent dans les enseignements de la tradition ; sans doute,
« encore, il y a beaucoup de prescriptions religieuses qui sont
« des symboles, servant d'enveloppe à des vérités transcen-
« dantes, à des idées sublimes ; mais il n'en faut pas moins les
« accepter tout d'abord comme des lois pratiques et rigoureu-
« sement obligatoires. Telle fut constamment, relativement
« aux lois, la règle de conduite de nos sages, organes de la
« tradition ; telle doit être la nôtre. Voilà ce que nous apprend
« cette qualification de *témoignage* donnée à la loi ; elle nous
« enjoint de l'envisager comme une déposition de témoins, et
« de ne jamais la dénaturer par les procédés du rationalisme et
« du symbolisme. »

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE D'ALBOU SUR L'IMMUTABILITÉ DE LA LOI.

Si Maïmonide a traité avec soin et étendue du principe de la causalité des lois, c'est à Albou que revient l'honneur, le périlleux honneur d'avoir soumis à une discussion régulière d'une véritable ampleur philosophique le dogme de l'immutabilité. A la vérité, nous avons vu Saadia poser le premier la question de l'abrogation, totale ou partielle, de la loi de Moïse. Mais quelle différence entre la simple position de la question et la large discussion que nous venons de reproduire ! Laissant de côté la timidité et la réserve de la plupart des représentants de l'école théologique, qui n'osent soulever ce redoutable pro-

blème qu'avec la plus grande hésitation et en se maintenant dans un certain vague d'expression et de pensée, Albou va droit à la question et l'aborde de front. Ce n'est pas qu'il faille blâmer la prudence des théologiens qui ont reculé devant les dangers d'une pareille controverse, d'avoir tenu fermée la porte qui s'ouvre sur un abîme. Ils n'ont pas tort de déclarer indiscutables les bases de la religion, puisque les législateurs politiques revendiquent ce privilége pour leurs constitutions éphémères. On sait ce qu'il en coûte de découvrir parfois les fondations qui portent le monde, et qui sont la religion, le culte et la morale. Mais s'il est déraisonnable de désapprouver la prudence et la discrétion, même exagérées, dans une matière aussi délicate, il est permis de louer ceux qui ont le courage de sonder les profondeurs de cette question capitale, de les éclairer à la lumière de la raison, mais de la raison soumise à la révélation et à la crainte de Dieu. Et comme Albou n'écrit et n'enseigne que sous l'influence de cette noble alliance, il est juste de rendre hommage tout d'abord à la franchise et à l'ardeur qu'il déploie dans cette étude.

C'est avec un grande franchise, en effet, qu'il expose les objections qu'on a faites et qu'on ne cessera de faire contre le principe de l'immutabilité : loin de les atténuer, il semble se complaire à en faire ressortir la force et la gravité. Pourquoi, dit-il, ne pas admettre que les lois changent avec les situations sociales, les vicissitudes humaines et les révolutions des peuples ? Pourquoi maintenir certaines lois quand elles ne sont plus qu'une anomalie pour la société qui les pratique, quand elles restent sans écho dans l'esprit comme dans le cœur ? Pourquoi resteraient-elles stables, immuables, quand tout change autour d'elles, idées, principes, tendances, milieux intellectuels et moraux ? On argue de la perfection des œuvres divines ; mais la vraie perfection ne consiste-t-elle pas dans la sage et juste appropriation des lois aux différentes phases sociales, dans la réalisation de la maxime d'un grand législateur, disant que les lois les meilleures sont celles qui se trouvent le plus conformes à l'esprit du peuple et au génie de l'époque qu'elles sont appe-

lées à gouverner ? Pourquoi enfin, en ce qui concerne spécialement la loi de Moïse, serait-elle invariable quand celles qui l'avaient précédée ne l'étaient pas, quand nous voyons la loi de Noé remplacer la loi d'Adam, et la loi de Moïse se substituer à celle de Noé, quand nous voyons la chair animale d'abord défendue, puis permise, et ensuite interdite de nouveau quant à certaines espèces ? Serait-ce que l'immutabilité repose sur des textes formels de l'Écriture devant lesquels il n'y a plus qu'à s'incliner ? Mais ces textes n'existent pas, du moins dans le sens où les prennent d'illustres théologiens. Ni l'expression « éternel, loi éternelle, pour vos générations », invoquée par Saadia; ni la prescription qui interdit toute addition et tout retranchement à la loi, alléguée par Maïmonide, ne peuvent servir de base à l'éternité de la loi, la première clause ne se rapportant qu'à un certain laps de temps, plus ou moins prolongé, et le second texte ayant trait à la forme des pratiques qu'il est défendu de modifier tant que celles-ci ne sont pas abrogées, ou ne regardant que l'idolâtrie seule. Prétendrait-on l'imposer comme la doctrine constante de la tradition ? Mais elle n'est pas aussi constante qu'on a l'air de le croire. Que si, d'un côté, elle professe généralement l'immutabilité (1), de l'autre, elle ne paraît pas repousser absolument le principe de la variabilité. N'est-ce pas la tradition qui nous montre Ezra, son chef, le Moïse du second cycle, introduire plusieurs changements dans le mécanisme religieux, remplacer l'ancien comput par un nouveau, substituer l'écriture *ascharith* à l'écriture hébraïque ? Voilà, en résumé, les objections qui n'ont pas varié, et qui sont encore aujourd'hui le dernier mot de tous les adversaires de l'éternité de la loi. Voyons maintenant sa réplique et la fin de non-recevoir qu'il y oppose :

Non, dit-il, l'immutabilité n'est pas entée sur des textes bibliques ; elle n'est pas un dogme dans le vrai sens du mot, un principe fondamental subsistant par sa propre force. Mais elle découle, comme une conséquence logique, de la nature même

(1) Voir plus haut, chap. 2, § 1.

de la mission de Moïse, et voici comment : Étant établi par des preuves irréfragables que Moïse est le plus grand de tous les prophètes, qu'il domine ses prédécesseurs comme ses successeurs de toute la hauteur de sa mission exceptionnelle ; étant démontré en outre que cette supériorité gît dans l'évidence de cette mission qui repose sur le double fondement de miracles nombreux, prodigieux, permanents, tels que la sortie d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la manne tombant quarante ans consécutifs dans le désert, la révélation du Sinaï se réalisant devant une masse de six cent mille spectateurs et d'un enseignement parfait venant jeter les bases éternelles, indestructibles, de toute religion et de toute morale, il en résulte ceci : Si jamais un changement dans la loi divine pouvait se produire, si des modifications devenaient possibles ou nécessaires, ce ne pourrait être qu'à la suite d'une nouvelle théophanie, d'une révélation qui ne fût en rien inférieure à la première. Il faudrait donc qu'il surgît un prophète égal à Moïse, son égal par l'authenticité comme par l'éclat de son apostolat, son égal par la double sanction de la doctrine et du miracle. Encore ce nouvel envoyé ne pourrait-il rien entreprendre contre le Décalogue, œuvre directe de Dieu, expression immédiate de sa volonté, et, par conséquent, immuable tant qu'une nouvelle manifestation d'en haut, également directe et immédiate, ne vienne l'abroger ou le modifier. Ce ne sont donc que les lois autres que le Décalogue qu'un prophète aurait pouvoir et qualité de suspendre et même de rapporter, pourvu que sa mission s'annonçât par des signes non moins éclatants que ceux de Moïse : « grandeur et nombre de miracles, immense affluence des masses, permanence de l'intervention surnaturelle, enseignements et préceptes d'une incontestable véracité. » Une telle éventualité peut-elle se produire ? Est-il admissible qu'il surgira un prophète semblable à Moïse ? L'auteur ne se charge pas de trancher la question, tout en ne croyant pas la chose irréalisable (1). Il lui suffit de bien établir

(1) Cf. Akéda, dissert. 28, attribuant au Messie la supériorité sur Moïse, d'après le Midrasch Tanhouma.

que jusqu'au jour où pareil phénomène apparaisse sur la scène du monde, la loi de Moïse est et demeure immuable dans son ensemble comme dans ses moindres détails, par cela seul qu'elle est l'œuvre du plus grand et du plus véridique des législateurs. Telle est, selon Albou, la vraie doctrine, conforme tout à la fois à la pensée de l'Écriture, qui met la mission de Moïse hors de page, proclame sa supériorité absolue sur tous les prophètes passés et à venir, non moins qu'à l'esprit de la tradition, qui, dogmatiquement, interdit à tout prophète d'innover par addition à l'œuvre de Moïse, et, légendairement, nous montre l'aigle des prophètes, Isaïe, justement condamné pour avoir émis des principes quelque peu en contradiction avec ceux de Moïse.

Telle est, réduite à ses plus simples éléments, la théorie d'Albou sur l'immutabilité de la Loi. Est-elle une réponse suffisante et catégorique aux fortes objections formulées par l'auteur lui-même? Si l'immutabilité n'est pas un dogme, si elle n'est pas écrite en caractères lisibles pour tout le monde dans le livre de la Loi, si sa base unique est la vérité jointe à la notoriété de la mission de Moïse, ne pourrait-on pas soutenir avec quelque apparence de raison que l'œuvre du divin législateur ne serait ni entamée ni ébranlée par l'abrogation de certaines pratiques ? Notez ensuite qu'il tourne la difficulté au lieu de la résoudre; à des objections rationnelles et philosophiques, il oppose une réponse dogmatique. Puisque l'immutabilité est attaquée au nom de la mobilité, des vicissitudes qui sont le fonds de la nature humaine, ne fallait-il pas chercher à concilier les deux termes de l'antinomie, tandis qu'Albou les laisse subsister dans leur attitude hostile? Nous avons enfin une lacune importante à signaler dans la théorie de ce théologien : il s'appuie sur les limites du pouvoir prophétique, mais il ne dit rien ou presque rien du pouvoir législatif, confié aux juges et à leurs successeurs interprètes de la loi. Or, il nous paraît impossible de résoudre la question de principe avant d'avoir défini la nature et l'étendue de ce pouvoir, la sphère de son action et ses rapports avec l'immutabilité.

Maïmonide s'est bien gardé de tomber dans cette confusion de pouvoirs ; nous l'avons vu (1) tracer une ligne de démarcation bien tranchée entre l'autorité prophétique et l'autorité législative en matière d'interprétation légale. Il importe donc de combler cette lacune, et de suspendre tout jugement définitif sur les thèses développées jusqu'après l'exposé des principes sur le *pouvoir constituant*, confié aux organes de la tradition. Ce n'est qu'au bout de cette étude que nous serons en mesure d'envisager la question complexe de l'immutabilité sous toutes ses faces.

CHAPITRE V. — Du pouvoir constituant, considéré dans ses rapports avec le dogme de l'immutabilité.

Nous appelons *pouvoir constituant* l'autorité déléguée par Moïse aux pontifes et aux juges dont il fait les interprètes de la Loi, et qui s'est conservée jusqu'à nos jours par le canal de la tradition. Déjà, dans le dogme précédent, nous avons essayé d'étudier cette autorité en elle-même, d'en analyser les éléments, que nous avons reconnus au nombre de deux, savoir : tradition et liberté. Nous allons maintenant la suivre dans son passage de la théorie à la pratique, dans l'usage qu'en font ses représentants au point de vue soit de la confection, soit de la modification des lois, autrement dit, le pouvoir constituant. Ce pouvoir existe-t-il, offre-t-il des traits saisissants au moyen desquels nous le puissions reconnaître ? Oui, il existe et se manifeste dans les majorités religieuses et dans les synodes.

§ 1er. *Du pouvoir des majorités religieuses.*

Nous avons déjà fait connaître le texte de la Mischna (2) qui

(1) Voy. la formule de Maïmonide, au commencement de ce dogme.

(2) Synhédrin, chap. 10; Mischna, 2; voy. notre Introduction générale, p. 115.

érige en loi le pouvoir des majorités religieuses, y voit le moyen suprême de mettre fin à la controverse et de fixer la législation. Mais il est supérieurement décrit dans une de ces profondes légendes, aussi précieuses pour l'histoire que pour la doctrine sacrée. On raconte que « dans une discussion « connue sous le nom de la controverse du four serpentant (1), « et qui eut lieu entre deux illustres docteurs, R. Eliézer et R. « Yehoschoua, ce dernier, soutenu par la plupart des rabbins « présents, proclama le pouvoir des majorités comme un droit « imprescriptible et inaliénable, contre lequel ne sauraient « prévaloir ni miracle ni intervention céleste, à tel point que « si une voix du ciel (Bath Kol) venait se prononcer contre « l'opinion de la majorité, il ne faudrait en tenir aucun compte, « car il est écrit dans le livre de la Loi : « la Thora n'est pas « dans le ciel (2) », c'est-à-dire elle n'est plus dans le ciel, elle « appartient désormais aux hommes, qui ont la faculté de l'in- « terpréter par l'organe de leurs sages, et dont les décisions, « une fois qu'elles sont sanctionnées par la majorité, acquiè- « rent force de loi et ne comportent plus ni opposition ni « protestation, d'où qu'elles viennent (3). Puis, pour donner « à ce principe une consécration réelle, visible et tangible, la « légende fait intervenir le *deus ex machina* de la tradition, « le prophète Élie venant apporter à la réunion sainte l'appro- « bation d'en haut et déclarant que la majorité doit prévaloir « même contre le miracle (4). »

En fait, ce pouvoir de la majorité exerçait une influence si prépondérante, nous allions dire si exorbitante, en matière de décision doctrinale, qu'il allait jusqu'à annuler la minorité. Nous en avons de nombreux exemples dans la tradition : *la majorité vaut la totalité* (5) est un axiome de la jurisprudence talmudique ; et certains de nos docteurs, poussés par cette lo-

(1) Talmud, Baba Metzia, 60. תנור של עכנאי

(2) Deutér., XXX, 12.

(3) Exode, XXIII, 2 אחרי רבים להטות

(4) Talmud, *l. c.*

(5) רובו ככולו Talmud et comment., *passim*.

gique qui ne sait jamais s'arrêter, prétendent que la minorité est tenue de se ranger de l'avis de la majorité, pour tout ce qui concerne les mesures exécutoires (1). Il est à remarquer que ce pouvoir, qui prend sa source dans l'Écriture et remonte jusqu'à Moïse, a des racines dans le terrain de la raison propre, puisqu'il forme l'une des plus solides barrières contre l'esprit de dispute, dont on prévoyait et craignait les abus (2). On avait su ainsi mettre des bornes à la polémique législative, et les discussions ne couraient plus risque de s'éterniser au détriment de la fixité religieuse.

Mais n'était-il pas à craindre qu'à son tour ce pouvoir des majorités ne devînt un instrument de tyrannie, un moyen d'oppression matérielle et morale contre les minorités, et ne fît des masses inintelligentes le souverain arbitre des destinées de la religion? L'observation faite par Albou, et que nous avons reproduite (3), répond à cette objection. Ce n'étaient pas, en effet, des majorités de pacotille, tirées je ne sais d'où; non : elles se composaient de l'élite du peuple, de la communauté des sages, « docteurs, théologiens, scribes, jurisconsultes, grammairiens, » réunissant les garanties de la science et celles du nombre. Aussi haut que l'on remonte le courant de l'histoire sainte, on rencontre des tribunaux ecclésiastiques chargés de résoudre les doutes et de fixer la doctrine. On aurait tort de voir dans ces tribunaux une institution relativement récente, puisqu'on nous a conservé le souvenir de plusieurs de ces cours existant sous le premier temple. Il est question de tribunaux religieux (Beth-Din) siégeant sous le roi Ézéchias (4), sous David et Saül (5), et jusque sous le prophète Samuel (6). Il en résulte que la majorité était constituée sur les bases les plus solides, le savoir, la piété, alliés à une tradition continue. Ainsi la religion avait trouvé son centre de gravité, n'ayant à redouter ni les écarts de l'ignorance ni les décisions irréfléchies.

(1) Mischpad ha-Horâa, chap. 3.
(2) Synhédrin, *u. s.*; Baba Metzia, *u. s.*
(3) Voy. huitième dogme, chap. 4, § 4.
(4) Pessahim, chap. 4, Mischna 9; Talmud, Synhédrin, 12.
(5) *Ibid.*, fol. 19.
(6) Talmud, Yébamoth, 77.

Il subsiste cependant une difficulté : le pouvoir des majorités, des majorités instruites, éclairées, c'est très-bien, nous dira-t-on ; nous l'admettons, nous en reconnaissons les avantages et la sage organisation. Mais ce pouvoir n'est-il pas permanent, ne réside-t-il pas dans toutes les majorités, de façon que la majorité du lendemain peut défaire l'œuvre de la majorité de la veille ? La tradition n'a-t-elle pas proclamé bien haut l'égalité des pouvoirs spirituels dans cet adage bien connu : « Jephté en son temps vaut Samuel dans le sien (1) » ? N'y a-t-il pas dans ce principe un danger sérieux pour la stabilité des institutions religieuses ? N'est-ce pas détruire de la main gauche ce qu'on a laborieusement édifié avec la droite, revenir par des voies indirectes, mais inévitables, à cette inconsistance qu'il faudrait à tout prix arracher, comme une mauvaise herbe, du champ sacré ? La solution de ces questions se trouvera peut-être dans ce que nous avons à dire du pouvoir synodal.

§ 2. *Du pouvoir synodal.*

On sait que le principe du pouvoir synodal a été formulé par la Mischna dans les termes suivants : — « Nul Beth-Din (tri-
« bunal ecclésiastique) ne peut annuler une décision d'un autre
« Beth-Din, s'il ne lui est supérieur en sagesse et en nombre ;
« que s'il l'emporte en sagesse, mais pas en nombre, ou en
« nombre et pas en sagesse, il ne peut rien changer. Seule, la
« double supériorité lui confère le pouvoir réformateur (2). »

Il serait difficile de prendre le change sur le sens d'une proposition aussi nette ; il est évident que cette disposition limitative du pouvoir réformateur a précisément pour but d'obvier au grave inconvénient que nous venons de signaler, de réagir contre l'instabilité des institutions religieuses qui résulterait du pouvoir discrétionnaire des majorités, s'il passait impunément de main en main et d'un tribunal à l'autre. Mais il n'y a

(1) Rosch Haschana, 25 ; voy. huitième dogme, chap. 3, § 2.
(2) Edouïoth, chap. 1er, Mischna 5.

plus péril en la demeure relativement à la durée et à la fixité législatives si les modifications ne sont possibles qu'à la condition de s'appuyer sur la double garantie du nombre et du savoir. Il s'agit maintenant d'étudier le pouvoir synodal en lui-même et d'en déterminer, s'il est possible, le caractère et les conditions.

Pris à la lettre, le principe qui régit le pouvoir synodal devait rendre les modifications religieuses très-difficiles. Comment, en effet, rencontrer un tribunal supérieur à un tribunal antérieur, soit en nombre au sein de la dispersion, qui rend toute représentation collective des plus problématiques, soit en sagesse, si l'on tient compte de l'opinion talmudique, à savoir que depuis les temps bibliques jusqu'à l'époque qui clôt l'ère de la tradition, la science sacrée n'a fait que rétrograder (1)? A ces doutes, il faut ajouter ceux qui se sont produits sur la possibilité même d'une supériorité de nombre en présence du chiffre normal du tribunal suprême, invariablement fixé à soixante et onze membres (2). Enfin, il faut compter avec l'opinion de Maïmonide, qui, à l'endroit des décisions synodales, professe la doctrine qu'elles conservent leur valeur, leur autorité, toute leur puissance législative, lors même que les causes qui les avaient provoquées auraient disparu (3). Mais, réduit à ces conditions, le pouvoir synodal n'eût-il pas été quelque chose de dérisoire? Ces assertions ne sont-elles pas d'ailleurs démenties par la réalité historique, qui nous le fait voir sérieux et efficace à toutes les époques de la tradition, laissant des traces certaines depuis l'assemblée des écoles réunies de Schamaï et de Hillel jusqu'à celle de 1807, tenue à Paris?

Il est arrivé ici ce qui arrive souvent dans la société comme chez l'individu : l'usage et la pratique élargirent ce que les formules présentaient de trop absolu. Jaloux de remplir leur double devoir de défenseurs de la stabilité religieuse et de di-

(1) Talmud, Sabbath, III; Yoma, 9; Eroubin, 53.

(2) Maïmonide, Yad ha-Hazaka, IVe partie, traité du Juge rebelle, chap. 2, halacha 2; cf. Mischpad ha-Horâa, chap. 6.

(3) *Ibid.*, *l. c.*

recteurs de communautés vivantes qui subissaient l'influence de leur époque, les interprètes de la loi et de la tradition ne se laissèrent pas enserrer dans ce dispositif canonique comme dans un étau; et, grâce aux ressources de la dialectique et de l'arme puissante de l'argumentation, ils parvinrent à rétablir sur ses vraies bases l'autorité du pouvoir synodal, à lui créer des moyens d'action assez considérables.

Il n'entre pas dans le cadre de ces études, où nous nous bornons à dessiner les grandes lignes, de traiter *in extenso* un sujet aussi vaste, qui exigerait à lui seul les dimensions d'un livre pour se mouvoir à l'aise; nous sommes obligés à nous en tenir à des aperçus généraux sur ce point comme sur beaucoup d'autres. Ce qui nous paraît résulter de plus clair de l'immense controverse à laquelle talmudistes et scoliastes se sont livrés par rapport à la grande question des attributions et des limites du pouvoir synodal, nous essayerons de le résumer en quelques mots. C'est d'abord l'affirmation de l'opinion du grand maître de la théologie, de Maïmonide, prétendant maintenir les prescriptions synodales après la disparition de leur cause. Il n'y a pas jusqu'au sévère *Raabet*, ce terrible antagoniste du docteur, qui ne s'inscrive en faux contre cette sorte de dictature aveugle et fatale (1). C'est ensuite la thèse remarquable soutenue par les premiers commentateurs du Talmud, à savoir que toutes les fois qu'un arrêt synodal n'aura pas été universellement accepté, ou que, après avoir prévalu pendant un laps de temps plus ou moins considérable, il rencontre des obstacles, soulève des protestations, provoque des plaintes dans la pratique, un nouveau synode, même inférieur à celui dont émane l'arrêt attaqué, pourra le rapporter (2). C'est encore l'opinion développée par des rabbins modernes des plus autorisés (3), et d'après laquelle le dispositif qui régit le pouvoir synodal n'est applicable que tout autant que la situation dont

(1) Maïmonide, *u. s.*, deuxième annotation de Raabet.
(2) Talmud, Aboda Zara, 36; Guittin, 37; cf. Thoçaphoth aux deux endroits.
(3) Voy. Mischpad ha-Horaa, chap. 6.

ses décisions se sont inspirées reste la même. Mais *toutes les fois que la situation a changé, s'est modifiée de façon à nous laisser supposer que si le synode, promoteur d'une décision, existait aujourd'hui et connaissait les conditions nouvelles, il serait le premier à se prononcer pour l'abrogation, le nouveau synode rentre dans la plénitude de son pouvoir constituant* (1). C'est enfin la faculté reconnue à tout tribunal religieux de suspendre provisoirement l'action d'une prescription biblique ou rabbinique, lorsque les circonstances l'exigent (2).

Dans ces dispositions et d'autres semblables nous retrouvons, qui ne s'en aperçoit? le double courant déjà signalé lors de l'exposé du principe traditionnel proprement dit, courant qui souffle tantôt du côté de l'autorité, tantôt du côté de la liberté (3). Il devait en être ainsi, l'autorité des organes de la tradition étant obligé de se modeler sur celle de la tradition elle-même, c'est-à-dire de façon à réaliser la juste combinaison de la stabilité avec le progrès. D'un côté, on ne voulait livrer le redoutable pouvoir de lier et de délier, de faire et de défaire les institutions religieuses même secondaires, à la première majorité venue, jouet de l'ignorance, de l'erreur ou de la passion; on tenait à préserver le domaine sacré contre les fluctuations et la mobilité d'opinion que les sociétés savantes et les corps constitués ne savent pas plus éviter que les individus. De là ces restrictions, ces entraves apportées au pouvoir des majorités. De l'autre, on ne pouvait pas sacrifier davantage les droits imprescriptibles de la raison, ni les nécessités impérieuses des évolutions humaines; il fallait donc en tenir compte dans la fixation des conditions et des limites à poser au pouvoir synodal. Remarquons d'ailleurs que c'est en vue même de ces nécessités que le pouvoir synodal fut institué : le synode ne diffère en rien d'un tribunal ecclésiastique ordinaire, si ce n'est par la pensée de satisfaire à des besoins urgents, de remédier

(1) Voy. Schita Mekoubezeth, Kethouboth, 3 et 15.
(2) Talmud, Synhédrin, 46; Yad ha-Hazaka, *u. s.*
(3) Voy. huitième dogme, chap. 3, § 2.

à une situation périlleuse, de réagir contre des tendances funestes, de raviver les sources de la foi menacées de corruption, de rétablir dans les cœurs le foyer sacré, le feu perpétuel, ou bien de rétablir l'équilibre entre la situation sociale et la situation religieuse, entre la loi du pays et la loi éternelle du judaïsme.

Ce que nous disons là de la nature et du caractère des réunions synodales n'est pas une simple assertion, mais un fait confirmé par l'histoire, qui nous les montre toujours provoquées par de grands événements matériels ou moraux. Il suffira, pour le prouver, de l'indication sommaire des principaux synodes. Prenons d'abord le premier en date, celui des écoles réunies de Schamaï et de Hillel, connu sous le nom de *Synode des dix-huit prohibitions* (1). Quel fut le but de cette mémorable assemblée? C'était sous le règne des Hérode, qui, dans leur ardent désir d'introduire dans la Judée les mœurs et les coutumes des Romains, leurs protecteurs, menaçaient l'intégrité de la religion. Pour le salut du judaïsme, il fallait réagir avec autant d'énergie que de vigueur contre ces entraînements venant d'en haut, attaquer le mal dans sa racine, élever de nouvelles barrières contre la démoralisation païenne. C'est le but que se proposa et que sut atteindre ce synode par l'aggravation des lois de pureté et d'impureté, et notamment par l'interdiction de toute alliance et de tout commerce intime avec les idolâtres (2).

Mais si nous nous bornons à ce premier fait, on nous dira que le pouvoir synodal ne peut s'exercer que dans le sens de l'aggravation, qu'on lui reconnaît la faculté de rendre plus pesant le poids déjà si lourd des observances religieuses, mais non pas celle de procéder par voie d'allégement et d'atténuation des pratiques. Or, c'est là une profonde erreur qui reçoit son démenti officiel du synode de Lydda, très-rapproché du premier en date. Ce synode, convoqué sous la troisième génération des disciples de Schamaï et de Hillel, eut lieu dans les circonstances

(1) י״ח דבר Talmud, Schabbath, 13-17; Aboda Zara, 36; Pessahim, 18.

(2) Talmud, Schabbath et Pessahim, *l c.* Voy. Graetz, *Histoire des Hébreux*, IIIe partie, notes.

les plus douloureuses, quand Israël faillit succomber au joug de fer et aux sanglantes persécutions de l'empereur Adrien. En présence de cette oppression, et dans l'impossibilité de pratiquer la religion sans s'exposer à une mort certaine, le synode de Lydda fait cette déclaration de principe, que l'on ne doit encourir le martyre que dans le cas de violation de l'un des trois crimes capitaux : « idolâtrie, homicide et fornication (1). » On ne saurait pousser plus loin, ce nous semble, l'esprit de tolérance et de transaction avec les nécessités sociales. Plus tard, dans une situation politique plus tolérable, un synode, inférieur sous tous les rapports à celui des dix-huit prohibitions, ne se gêna pas de rapporter l'une de ces prohibitions par le motif qu'elle n'avait pas été généralement acceptée (2). Voilà qui est fait pour démontrer que, selon les temps et suivant les circonstances, le pouvoir synodal s'exerçait alternativement dans le sens de l'aggravation ou dans celui de l'adoucissement des prescriptions religieuses. Qu'on ne dise pas non plus que les synodes ont cessé d'exister avec la clôture définitive de la loi orale. Il est vrai qu'ils sont devenus assez rares dans les temps modernes, à cause de la longue durée de la période d'épreuve pour le judaïsme, mais il y en a eu. Tout le monde connaît, du moins de nom, celui qui se réunit dans le courant du XIIe siècle (4790, ère de la création), sous la présidence de Rabbênou Guerschon, et dont les décisions sont devenues obligatoires pour tout le judaïsme occidental. Nous y retrouverons les traces de cette préoccupation de faire concorder la loi religieuse avec la loi civile et le droit commun, dans l'interdiction de la polygamie (3). Enfin, il n'y a personne qui ignore que c'est sous l'empire des idées d'assimilation et de conciliation de la loi israélite avec la loi du pays que se réunit le synode ou sanhédrin de l'an 1807. Pour ne laisser à ce sujet l'ombre d'un doute, le Sanhédrin a soin de formuler ces idées dans le préambule de

(1) Talmud, Synhédrin, 74 ; Graetz, *Histoire des Hébreux*, IVe partie, note 24.

(2) Talmud, Aboda Zara, *u. s.*

(3) Voir les Thekanoth, dites *Hérem* de Rabbenou Guerschon.

ses déclarations : — « En vertu du droit, y lisons-nous, que « nous confèrent nos usages et nos lois sacrées, et qui détermine que *dans l'assemblée des docteurs du siècle réside es-« sentiellement la faculté de statuer*, *selon l'urgence de cas*, *ce « que requiert l'observance desdites lois*, *soit écrites*, *soit tradi-« tionnelles*, nous procéderons dans l'objet de prescrire reli-« gieusement l'obéissance aux lois de l'État en matière civile et « politique (1). » Il importe de constater que c'est en vertu de ce *pouvoir constituant* dont il invoque le bénéfice que le Sanhédrin a décrété non-seulement des dispositions civiles, mais jusqu'à des décisions qui touchent aux œuvres vives de la religion, telles que la déclaration relative aux mariages mixtes, en contradiction formelle avec l'une des dix-huit probibitions (2), et celle qui concerne la suspension des prescriptions alimentaires et sabbathiques pour les militaires israélites (3).

De cette rapide esquisse de l'action synodale, deux faits ressortent avec évidence : le premier, c'est que tout synode, sous peine de manquer à sa mission, doit ouvrir les yeux, regarder tout autour de lui, étudier, non pas superficiellement, mais attentivement, la situation religieuse dans ses rapports avec la situation politique et sociale; faire converger ses efforts vers la conciliation de ces deux forces, rétablir entre elles l'harmonie si elle est troublée, la concorde si elle a disparu, l'équilibre s'il est rompu ; faire la part des exigences contemporaines, préparer les modifications pratiques que pourront réclamer et les idées nouvelles et les faits acquis, entreprendre et poursuivre cette tâche sans jamais sortir des voies de la tradition, sans cesser de rester fidèle à l'esprit de la loi dont l'interprétation leur est confiée, c'est-à-dire finalement prendre pour base cette déclaration de principe du Sanhédrin dont nous avons cité la disposition capitale.

(1) Déclarations doctrinales du grand Synhédrin, p. 10.

(2) C'est la dix-septième, Schabbath, chap. Ier, Mischna 4 ; cf. *ibid.* le commentaire de Toçaphoth Yom Tob ; *ibid.* Talmud, 17.

(3) Troisième et sixième décisions doctrinales du Synhédrin.

Le second fait, qui n'est pas d'une moindre importance, c'est la *perpétuité* du pouvoir synodal. Ne venons-nous pas de le voir exercer son influence, son action salutaire, à toutes les époques, dans les situations les plus diverses, sous le second temple, pendant la persécution adrienne, la plus terrible qui ait jamais menacé l'existence d'Israël, puis en plein moyen âge, enfin au seuil même de notre siècle, au début de la rénovation sociale qui est sortie des flancs de la Révolution ? Donc le pouvoir synodal subsiste ; il subsiste dans sa force et dans sa plénitude, il ne souffre point de prescription, il forme le nœud de l'alliance de l'autorité avec la liberté, de la tradition avec le progrès, de la religion avec la civilisation, de la stabilité avec la mobilité, de l'éternel avec le temporel, du divin avec l'humain, et, pour en revenir à notre point de départ, de l'immutabilité de la loi avec le mouvement perpétuel des hommes et des choses.

§ 3. *Le pouvoir constituant considéré dans ses applications et dans la pratique religieuse.*

Après avoir envisagé le pouvoir constituant dans son principe et dans ses éléments essentiels, il nous reste à l'étudier dans son action normale, à en suivre les traces dans les livres et les diverses périodes de la tradition. C'est, en effet, par l'influence qu'il aura exercée sur le gouvernement des hommes et la conduite des affaires qu'il faut juger la valeur d'un principe. Il importe donc de citer quelques-uns des nombreux faits théoriques et pratiques, disséminés dans le Talmud, portant la marque évidente du pouvoir constituant. Théoriquement, nous y trouvons des propositions comme celles-ci : — Tout *Beth-Din* (tribunal rabbinique) a le pouvoir de faire de nouvelles haies autour de la loi quand les circonstances l'exigent (1). — Toute ordonnance rabbinique dont l'exécution pèserait par trop à la

(1) Talmud, Yebamoth, 90; Synhédrin, 46.

majorité des fidèles peut être rapportée (1). — Une violation de la loi commise dans un but de moralité ou de sainteté est plus méritoire qu'une pratique religieuse fidèlement accomplie, mais avec une intention mauvaise ou hypocrite (2). — D'autres passages traditionnels arrivent à des conséquences plus décisives encore, et proclament l'abrogation d'une portion plus ou moins considérable des lois rituelles. Ils nous offrent les aphorismes suivants : — Les prescriptions religieuses seront abolies dans les temps futurs (3). — Toutes les fêtes seront supprimées un jour, à l'exception de celle de Pourim (4). — Tous les sacrifices seront abolis, sauf le sacrifice d'actions de grâces (5). — La chair de porc redeviendra un jour licite (6). — Dieu lèvera un jour les prohibitions (7). – La loi du pays nous oblige (8). — La religion est ménagère des deniers d'Israël (9). — Les sages ont le pouvoir d'interpréter dans le sens de l'atténuation les ordonnances trop sévères (10). Il est bien entendu que ce ne sont pas là des décisions doctrinales que l'on puisse convertir témérairement en règles de conduite; mais on y sent comme un souffle d'indépendance et de liberté que l'on a voulu dénier à la tradition, au détriment des vrais principes. C'est là que respire le véritable esprit de ses organes, si souvent méconnu, et qui anime tout le cycle de la loi orale, se transmettant des premiers auteurs de la Mischna jusqu'aux scoliastes du Talmud.

Si de la théorie nous passons à la pratique, nous sommes

(1) Talmud, Aboda Zara, 36; Horaïoth, 3. אין גוזרין גזרה על הצבור שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה

(2) Nazir, 23 גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה

(3) Nidda, 61. מצות בטילות לעתיד לבוא

(4) Meguilla, 7; Talmud Yeruschalemi, *ibid.*

(5) Vaïkra Rabba, sect. 9.

(6) Midrasch Yelamdenou : למה נקרא שמו חזיר שקב"ה מחזירו לישראל

(7) Yelamdenou, cité par Albou; Ikarim, livre III, chap. 14. ה' מתיר אסורים קרי אסורין ; cf. Debarim Rabba, sect. 4.

(8) Talmud, Guittin, 11, דינא דמלכותא דינא, principe invoqué dans les déclarations du Synhédrin, 1807.

(9) Talmud, Hullin, 49 et 77; Rosch Haschana, et *passim*. התורה חסה על ממונם של ישראל

(10) Nidda, chap. 8, Mischna 3.

frappé des nombreuses atténuations apportées aux lois cérémonielles, nous découvrons une foule d'exceptions ou de modifications dont parfois il n'y a pas trace sensible dans le texte de l'Écriture. N'est-ce pas ainsi qu'on a dispensé de l'habitation de la Succa les personnes légèrement indisposées et jusqu'à ceux qui les servent (1)? N'a-t-on pas supprimé toutes les sévérités du jeûne de Kippour à l'égard du malade, prescrit de le faire manger sur sa demande, fût-elle contraire à l'avis du médecin (2)? N'a-t-on pas fait de larges concessions en matière d'observations du sabbath, du sabbath, réputé le plus grand des commandements, du sabbath, la seule loi de pratique religieuse qui figure dans le Décalogue? Qui se douterait, en s'en tenant au sens littéral des nombreux textes qui se rapportent à cette solennité, qu'il est tel cas, telle circonstance où la violation du septième jour devient non-seulement permise, mais obligatoire (3)! N'a-t-on pas découvert, *attachés à un fil invisible et flottant en l'air*, pour nous servir de l'expression même de la Mischna (4), des moyens d'annulation pour les vœux et les serments, en dépit du silence de la Loi (5)? Et sait-on la cause de cette hardie législation? C'est afin de protéger l'individu contre les conséquences de son propre entraînement, contre les votations irréfléchies, prononcées dans un moment d'effervescence et de passion où l'on n'est pas maître de soi, et, par suite, peu dignes de l'agrément de Dieu, qui veut avant tout une adoration libre et bien sentie. N'a-t-on pas, dans un but moins noble, pour un simple motif d'intérêt, éludé une disposition formelle de la loi sur l'année sabbathique? Il s'agit de celle qui a pour objet l'extinction des dettes (6), et l'on a préféré la transgression matérielle de cette mesure à la transgression morale de la grande loi de l'assistance fraternelle (7)! Dira-t-on que ce système d'adoucissement et d'allégement a perdu toute influence depuis la clôture du Talmud? Ce serait aller contre la

(1) Talmud, Succa, 26.
(2) Talmud, Yôma, 83.
(3) *Ibid.*, 8.
(4) Haguiga, chap. Ier, Mischna 8.
(5) Nombres, 30.
(6) Deutér., XV, 2 et 9.
(7) Schebiith, chap. X, Mischna 3; Talmud, Guittin, 37.

réalité des choses, puisque nous en trouvons plus d'une trace dans le code rabbinique, d'un millier d'années postérieur à la rédaction du Talmud. C'est, en effet, l'un des rédacteurs les plus autorisés de ce code, appelé le maître du judaïsme occidental (*Moram*), qui permet la violation du sabbath pour aider à éteindre l'incendie qui aurait éclaté chez un non-israélite (1); c'est lui encore qui a osé atténuer les prohibitions si sévères qui régissent le vin provenant d'un non-israélite (2). Ainsi, sous ce dernier rapport, concernant la pratique du culte, nous retrouvons cette continuité de doctrine que nous avons constatée sous le premier.

Maintenant il est clair que ces déclarations de principes comme ces décisions exécutoires, qui, de prime abord, apparaissent comme autant de protestations dirigées contre le dogme de l'immutabilité, dérivent du pouvoir constituant, pénétrant dans les coins et les recoins du domaine législatif, l'imprégnant de son esprit, lui communiquant le mouvement et la vie, une stabilité qui n'est pas l'immobilité.

Mais que l'on se garde bien de confondre ce pouvoir constituant avec la faculté absolue de lier et de délier, avec l'infaillibilité que le catholicisme attribue au pape et aux conciles. Le judaïsme ne connaît rien de pareil; il n'admet pas de pouvoir irresponsable, et celui qu'il confère aux organes de la Tradition subit toujours le contrôle de la raison, de la raison mise au service de la parole biblique. Il suffira d'un seul exemple pour donner à cette assertion tout le caractère de la certitude, et c'est bien encore la loi sur l'observation du sabbath qui nous le fournira : il s'agit de la levée des interdictions du travail en cas de maladie ou de danger. Comment cette mesure est-elle justifiée par les interprètes de la loi orale? Est-ce qu'elle est dictée par le bon plaisir des pères de la synagogue, annoncée par la voix d'un oracle? Rien au contraire de plus logique, de plus conforme à la saine raison. Produisant ses arguments

(1) Code Rabbinique, Ire partie, traité du Sabbath, chap. 334.

(2) *Ibid.*, IIe partie, traité du Vin des idolâtres, chap. 123.

sous la forme exégétique, la Tradition fait valoir les considérations suivantes : 1° le grand principe que les lois religieuses doivent s'accorder avec les nécessités de la vie, ne jamais occasionner directement ou indirectement mort d'homme, hormis les trois cas d'idolâtrie, d'homicide et de luxure; 2° l'adage que les lois sont mises à notre disposition, mais que nous ne sommes pas mis à la disposition de la loi, c'est-à-dire que la loi religieuse ne doit pas nous gouverner comme une force aveugle, inexorable, fatale, semblable au destin qui domine Jupiter, ou au char des brahmanes écrasant dans sa course des milliers de fidèles, mais que nous avons sur elle un certain pouvoir, le pouvoir d'interprétation et d'assimilation; 3° un raisonnement dont tout le monde appréciera la justesse et le sens philosophique, et qui est conçu en ces termes : « La loi nous ordonne de violer un sabbath, afin que celui à l'intention de qui cette digression a lieu puisse en observer beaucoup d'autres (1). » Eh bien, nous le demandons, peut-on inventer quelque chose de plus large, de plus libéral que cette triple exégèse? Voilà un simple argument logique qui, rattaché de bien loin au texte de l'Écriture, a le singulier pouvoir de neutraliser les dispositions formelles d'une loi considérée à juste titre comme l'un des supports du mosaïsme! Et l'on oserait opposer à cette exégèse si sensée, si rationnelle, quoi? l'interprétation littérale, servile, pâle et informe calque du verbe divin, clouée à cette immutabilité purement matérielle dont nous ne serions jamais sortis, à laquelle on voudrait nous ramener comme *aux carrières*, si le véritable esprit de la tradition ne protestait énergiquement contre cette violence!

Ainsi le pouvoir constituant repose en principe, comme dans ses applications les plus variées, sur la base éternelle de la Bible commentée par le bon sens, ou, si l'on aime mieux, de la foi alliée à la raison. C'est ce qui l'a fait durer, et il durera toujours s'il continue à rester fidèle à son origne, où l'élément

(1) Talmud, Yôma, 85 : וחי בהם ולא שימות בהם, שבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת, חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה

divin se combine dans une sage proportion avec l'élément humain.

Nous ne saurions mieux terminer cet exposé de la théorie du pouvoir constituant que par un de ces passages saillants qui semblent faits pour buriner une doctrine. C'est une proposition appuyée sur un fait historique. La proposition est ainsi conçue : « Mieux vaudrait arracher une lettre de l'Écriture que de laisser profaner le nom de Dieu. » Voici le fait historique : David, nous raconte le livre de Samuel (1), commit l'inconcevable acte de faiblesse ou de cruauté de livrer aux Gabaonites, pour être mis à mort, sept rejetons de la famille royale de Saül. « Comment, demande le Talmud, David pouvait-il commettre « un acte aussi lâche et aussi impie ? N'est-ce pas, en effet, « une violation flagrante de la Loi que de fouler aux pieds cette « disposition pleine de mansuétude qui défend de faire expier « aux enfants les crimes des parents (2) ? Le pieux roi agit « ainsi, est-il répondu, pour sanctifier le nom de Dieu. A la « vue de ces enfants de race royale, dont les cadavres étaient « exposés aux regards du public, chacun de se demander : « Mais quel horrible crime ont donc commis ces malheureux ? » « A quoi on répliquait : « Ils n'ont fait aucun mal ; mais ils su- « bissent les conséquences de la faute de leur aïeul, du roi « Saül, coupable d'avoir, dans un moment de colère, détruit « la ville pontificale de Nob et, par ce fait, réduit à néant les « moyens d'existence des Gabaonites, formant une corporation « de porte-faix étrangers. » Et lorsque les non-israélites ap- « prenaient que c'est pour une faute relativement légère que « la loi se montre si sévère, ils ne pouvaient se défendre de « faire cet aveu : « Un ardent amour de l'humanité règne dans « cette sainte nation (3) ! »

Nous n'avons ici aucun jugement à émettre sur cet épisode de la vie de David, enveloppé d'obscurité, pas plus que sur la valeur de cette justification. Ce que nous devons relever, c'est

(1) II Samuel, 21.
(2) Deutér., XXIV, 16.
(3) Talmud, Yébamoth, 79 ; Schemoth Rabba, sect. 19.

la grandeur du sentiment moral qu'exprime celle-ci et l'immense portée de la leçon qu'elle contient. Il est donc vrai que lorsqu'il est question de sanctifier le nom de Dieu ou de faire ressortir aux yeux de tous, éclatante et souveraine, la morale du judaïsme, les prescriptions positives de la Loi, même les plus importantes, descendent au rang secondaire. Dans ce cas, on est autorisé à *arracher une lettre de la Thora*, comme dit le texte, à briser des formes qui mettraient obstacle à l'expansion du baume précieux qu'elles renferment. Si l'on sait apprécier à sa juste valeur cette vérité si dramatiquement enseignée, si étroitement liée à l'essence même du pouvoir constituant, le dogme de l'immutabilité de la loi pourra prendre à nos yeux une face nouvelle.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DU NEUVIÈME DOGME.

Le moment est venu d'embrasser dans un coup d'œil d'ensemble le vaste tableau qui vient de se dérouler devant nous, le long exposé biblique, traditionnel et théologique, que nous avons dû chercher à rendre aussi complet que nous le permettaient nos faibles moyens. Nous avons envisagé le dogme de l'immutabilité sous ses faces diverses, d'abord en lui-même, puis dans ses rapports avec deux faits capitaux dont il est impossible de ne pas tenir compte, la causalité des lois et le pouvoir constituant en matière de religion. Quelle conclusion en tirerons-nous, quel sera le dernier mot de cette leçon ? A cette question nous répondrons franchement que nous ne nous croyons pas autorisé à conclure. Dans une matière aussi délicate, quand on touche aux œuvres vives de la religion, la plus grande réserve est de rigueur. C'est le cas ou jamais de répéter avec l'Ecclésiaste : « Ne mettez ni hâte ni précipitation irréfléchie dans vos paroles en présence de Dieu (1). » Nous ferons comme le magistrat qui préside aux débats judiciaires et qui borne sa

(1) Ecclés., V, 1.

tâche à les résumer consciencieusement, laissant à d'autres le soin de prononcer le verdict définitif. Nous sommes en présence de deux systèmes : d'un côté, *l'immutabilité absolue*, forte de son passé, de son gouvernement vingt fois séculaire, du double prestige du pouvoir et de l'orthodoxie ; de l'autre, *l'immutabilité relative*, s'appuyant sur la causalité et le pouvoir constituant comme sur deux puissants auxiliaires, opposant à l'autorité d'un long et noble passé les nécessités du présent et de l'avenir. Précisons les deux systèmes, récapitulons les démonstrations et les preuves qu'ils produisent chacun à l'appui de son principe.

I

A tout seigneur tout honneur : Commençons par le premier. L'immutabilité absolue de la loi se présente à nous avec l'auréole d'une croyance antique et universelle, conquise sur le temps et sur l'espace, dans l'attitude majestueuse d'un principe complet qui, une fois accepté, laisse la conscience en repos, la foi satisfaite, la raison soumise, et nous débarrasse des tourments, cruels pour beaucoup d'esprits, qui font cortége aux dogmes douteux, aux bases incertaines. Elle a de profondes racines dans l'Écriture, dans la tradition comme dans l'école théologique; elle s'appuie sur les textes dont se sont prévalus Saadia et Maïmonide, sur la prescription formelle de ne rien ajouter ni retrancher à la loi, sur l'expression tant de fois répétée de — éternel, loi éternelle, pour vos générations —, qui sanctionne un grand nombre de prescriptions et d'institutions sacrées. Elle a aussi ses titres dans l'histoire sainte, qui nous montre les derniers prophètes, venus près de neuf siècles après Moïse, et jusqu'aux chefs de la restauration du second temple, réclamer la rigoureuse observation de ces pratiques, notamment l'observation du sabbath, avec la même énergie que le législateur lui-même. Pour repousser l'objection qu'on lui fait d'être incompatible avec la raison, l'immutabilité absolue, par l'organe de ses champions dogmatiques, pousse la condescen-

dance jusqu'à produire en sa faveur des preuves rationnelles et logiques. Nous rappelons les trois principales, dont deux appartiennent à la théologie et une à la tradition elle-même. Celle-ci nous dit qu'on ne saurait s'expliquer le silence gardé par Moïse au sujet des causes individuelles des lois religieuses, autrement que par le principe de l'immutabilité. En effet, si ces causes existent, et elles ne peuvent pas ne pas exister, pourquoi Moïse les cache-t-il, les tient-il sous le boisseau? Pour ne pas affaiblir le prestige et conséquemment la stabilité de la loi, pour qu'il ne vienne à l'idée de qui que ce soit de se dispenser de telle ou telle prescription particulière, par le seul motif que la raison d'être en aura disparu ou que le but qu'elle se proposait pourra se réaliser par d'autres moyens (1). En ce qui concerne les preuves théologiques, nous avons vu Maïmonide comparer la loi religieuse à la loi de la nature; puisque l'une et l'autre émanent de Dieu, la première doit jouir de l'immutabilité de la dernière. A quoi aboutirait d'ailleurs la variabilité de la Loi? Au renversement de l'ordre religieux. Car sait-on les limites à poser à cette variabilité, où en implanter les racines, où jeter l'ancre de salut? Les jettera-t-on dans le sable mouvant de la raison individuelle. Mais alors il y aura autant de religions que de personnalités, chacun se faisant son Dieu et sa loi; l'adoration divine manquera de toute unité, c'est-à-dire de ce qui fait sa force et sa majesté; le culte public ou bien disparaîtra, ou ne sera plus qu'une bigarrure d'actes hétéroclites sans lien matériel ni moral, et l'on aura ainsi le renouvellement de la confusion de la tour de Babel, les coreligionnaires ne se comprenant plus les uns les autres. La religion n'est pas une médecine que l'homme de l'art accommode à l'organisme, au tempérament, à la complexion individuelle de chacun de ses clients; elle agit sur les masses, et, ressemblant encore en ceci aux forces physiques, elle ne se soucie ni des convenances ni des intérêts de tel ou tel personnage. Que l'on choisisse donc entre la stabilité immuable et le

(1) Talmud, Synhédrin, 21; voy. plus haut, chap. 4, § 4.

mouvement perpétuel, il n'y a pas de milieu. Si vous n'êtes pas pour l'immutabilité absolue, vous tombez dans l'inconsistance et dans le vagabondage (1).

Vient ensuite Albou, qui, renonçant à la démonstration propre du dogme, le greffe avec le principe de la supériorité radicale de la mission de Moïse sur celle de tous les autres prophètes. Cette supériorité étant aussi incontestable qu'incontestée, claire comme l'évidence, et par la valeur intrinsèque de son enseignement moral et religieux et par les grandes manifestations extérieures qui préparèrent, accompagnèrent et suivirent la promulgation de sa loi, n'en résulte-t-il pas, avec une infaillibilité logique, qu'une telle mission ne peut être entamée ni dans son ensemble ni dans ses détails, pas plus dans ses moindres pratiques que dans ses immortels principes, à moins qu'une nouvelle mission aussi authentique, aussi manifestement divine que celle de Moïse sous le rapport tant intrinsèque qu'extrinsèque, ne vienne la modifier? Il est élémentaire que l'inférieur ne peut rien contre le supérieur; il est contraire au simple bon sens non moins qu'à la plus haute raison spéculative, que de simples et imparfaits disciples viennent corriger le monument élevé par le maître. Il s'ensuit que la loi de Moïse reste nécessairement immuable tant qu'un autre Moïse ne se présente soit pour l'améliorer, soit pour l'abroger. La venue d'un tel envoyé est-elle possible? Il importe peu au besoin de notre cause, pense l'auteur. Ce qu'il nous importe de savoir et de proclamer hautement, c'est que nous possédons une loi permanente, parfaite, divine, promulguée par le plus grand des prophètes, par celui dont il a plu à Dieu de faire son envoyé direct, son organe, son interprète, le messager de sa volonté, l'écho de sa parole. Nous ne pouvons donc nous permettre d'y toucher, de l'altérer par la moindre addition ou soustraction, sauf certaines circonstances impérieuses où il est loisible de suspendre, à titre provisoire, l'effet d'une prescription religieuse (2).

(1) *Guide*, III[e] partie, chap. 34.

(2) Ikarim, III[e] partie, chap. 18-20.

A ces arguments, auxquels nous nous sommes efforcé de conserver leur force, leur vigueur et jusqu'à leur physionomie, on peut ajouter celui qui est fondé sur l'un des faits les plus caractéristiques de l'œuvre de Moïse : nous voulons dire la parité, si souvent constatée, entre la religion et le culte, les dogmes et les lois. N'a-t-il pas mis son génie divin à mêler, à fondre ensemble la théorie et la pratique? N'a-t-il pas incrusté l'idée dans le fait, incarné le précepte dans l'exemple? Inséparables dans la pensée du législateur, peuvent-ils être séparés dans leur développement et leur durée? Or, les principes posés par Moïse relativement à Dieu, à ses attributs, à ses rapports avec l'homme, à la mission de celui-ci sur la terre, à la souveraineté de la morale, étant incontestablement éternels, les lois rituelles, cérémonielles, alimentaires, morales, qui leur servent d'enveloppes, ne le sont-elles pas au même titre? N'est-ce pas ici qu'il convient d'appliquer le dicton de la tradition : « Sauver l'étui avec le livre (1) »?

Quant à la causalité des lois, qui s'affirme, ainsi que nous l'avons vu (2), avec une certitude, avec une authenticité au moins égale à celle de l'immutabilité, les défenseurs de celle-ci n'en sont nullement troublés, ils la font marcher de conserve avec leur principe. C'est ainsi, du moins, que semblent l'entendre nos grands théologiens : ils ne paraissent guère se douter de leur incompatibilité d'humeur. Pas plus que Saadia, qui ne fait qu'effleurer le sujet, Maïmonide, qui traite pourtant de la causalité avec les plus larges développements, ne signale leur antagonisme. Il fait même mieux que cela. En assignant aux lois, collectivement et individuellement, trois causes générales, savoir : — la vérité sur Dieu, la morale sociale, la morale personnelle, — Maïmonide soude ensemble l'immutabilité et la causalité. Il est tout naturel que des lois destinées à faire passer ces causes de l'état virtuel à l'état réel, du domaine de la spéculation dans celui de la pratique, soient éternelles comme

(1) Schabbath, chap. 16, Mischna 1.
מצילין תיק הספר עם הספר

(2) Voy. plus haut le chap. 3.

elles. En tout cas, l'antagonisme dont on parle, fût-il vrai, serait encore une trop mince objection pour contrebalancer les puissants arguments — textes bibliques, enseignements traditionnels, démonstrations logiques — qui militent en faveur de l'immutabilité de la loi.

Aussi tous les organes de l'école théologique, depuis Saadia jusqu'à Albou, bien que partant de points de vue divers et offrant entre eux plus d'une divergence, arrivent-ils au même résultat, aboutissent-ils à la même conclusion finale, à l'*immutabilité absolue* de la loi de Moïse, en droit comme en fait, dans sa généralité comme dans ses moindres particularités.

II

Maintenant tournons-nous du côté des adversaires de l'immutabilité absolue, voyons, énumérons les arguments qu'ils invoquent à l'appui de leur thèse. Et d'abord, disent-ils, les preuves en faveur de l'immutabilité ne sont pas aussi péremptoires qu'on se l'imagine, pas plus les preuves bibliques que les preuves rationnelles. Quant aux premières, nous avons vu nous-même qu'elles sont loin d'être admises comme articles de foi ; nous avons vu Albou discuter les textes allégués par Saadia et par Maïmonide, et leur dénier le sens d'éternité que l'on voudrait y attacher. Il se refuse nettement à reconnaître aux termes « éternellement, loi éternelle, pour vos générations, » la signification de la durée infinie. Il soutient, et personne ne le conteste sérieusement, que ces termes expriment le plus souvent une période, un laps de temps plus ou moins considérable, mais limité. Enfin il discute et combat également l'interprétation donnée par Maïmonide à l'interdiction d'ajouter ou de retrancher à la loi, interdiction qui s'appliquerait, d'après la tradition elle-même, moins aux prescriptions elles-mêmes qu'à leurs formes et dimensions, ou bien, suivant un autre commentateur, à un commandement unique, à l'idolâtrie.

En présence de cette interprétation nouvelle et autorisée par la tradition, que devient l'immutabilité? Les textes que vous invoquez étant infirmés, où trouvez-vous, disent-ils à leurs contradicteurs, l'indication claire, nette et positive, de l'éternité des lois religieuses?

Passant des preuves bibliques aux preuves rationnelles, ils les soumettent à leur tour au contrôle de la discussion et ne les trouvent pas plus concluantes. Quelles sont ces preuves? demandent-ils. Nous n'en connaissons que deux principales, l'une de Maïmonide et l'autre d'Albou. Examinons-les successivement. Maïmonide compare la loi religieuse à la loi naturelle, réclamant pour celle-là la stabilité et la fixité de celle-ci. Mais cette analogie est-elle exacte, est-elle juste, est-elle conforme à la nature des choses? Peut-on raisonnablement mettre sur la même ligne le monde inorganique et le monde intellectuel? N'est-ce pas plutôt l'inverse qui est le vrai? S'il faut des lois fixes et immuables à l'ordre physique, c'est qu'il a son principe de gouvernement en dehors de lui-même; c'est que, réduit à son activité propre, il est condamné à l'inertie, à la stagnation, à la non-existence. En est-il de même pour l'homme qui a son principe dirigeant en lui-même? N'a-t-il pas son *moi*, une âme, une intelligence, une conscience, allant toujours en se développant, ne cessant pas de marcher en avant, changeant continuellement de règle, de direction, grâce à la loi de la perfectibilité qui s'oppose au stationnement? Est-il possible de faire concorder cette mobilité inhérente à la nature humaine avec l'immobilité de n'importe quelle forme religieuse? Ne s'aperçoit-on pas qu'il y a non pas similitude mais contraste entre l'homme et la nature, et conséquemment entre la loi de la nature et la loi religieuse, qui est essentiellement faite pour l'homme? La religion n'est pas la médecine, dit encore l'illustre docteur : y a-t-il bien songé? Cette assertion n'est-elle pas contredite par la tradition, qui professe que la religion est à l'âme ce que les secours de l'art sont au corps, qui lui reconnaît l'équivalence de la séve pour la charpente osseuse, d'un cordial pour le cœur, d'un collyre pour l'œil, d'une propriété curative

pour tout l'organisme (1)? A tout prendre, la comparaison entre la religion et la nature, au point de vue de l'immutabilité, est plus problématique que l'analogie entre la religion et la médecine, repoussée par Maïmonide.

Et la démonstration d'Albou, est-elle plus péremptoire, est-elle inattaquable? Pour l'affirmer, il faudrait avoir commencé par prouver, ce que l'auteur ne fait pas, qu'une modification quelconque opérée dans les statuts bibliques constitue le renversement de la loi de Moïse. Si Albou l'entend ainsi, il émet une hypothèse qui n'est guère admissible, en présence des enseignements de l'histoire et de la doctrine normale; de l'histoire, qui nous montre cette loi rarement, presque jamais observée dans son entier; de la doctrine, qui, par la bouche des prophètes, proteste contre les envahissements du culte cérémonial, et par la voix de la tradition suspend indéfiniment, depuis la dispersion, les commandements se rattachant au sol et au temple (2), professe que renier l'idolâtrie c'est observer toute la Thora (3), enseigne que la multiplicité des observances n'a d'autre objet que de multiplier pour nous les voies du salut (4), proclame que l'accomplissement plein et entier d'une seule prescription religieuse peut nous assurer la béatitude éternelle (5). D'après Albou, ce dernier principe est l'une des plus puissantes colonnes de la religion. En présence d'une pareille doctrine, adoptée par tous ceux qui ont qualité et pouvoir de parler au nom de la sainte loi, oserait-on soutenir sérieusement que l'œuvre de Moïse est renversée, ébranlée, ou seulement compromise par une modification partielle, par la révision de telle ou telle de ses dispositions légales?

L'immutabilité absolue se retrancherait-elle derrière le rempart de la loi orale? Ses adversaires la poursuivent jusqu'au sein de cette retraite. Nous ne nions pas, disent-ils, que bien des aphorismes et des propositions talmudiques peuvent être invo-

(1) Prov., III, 8; IV, 22; Talmud, Eroubin, 54, et *passim*.

(2) Kidouschin, chap. Ier, Mischna 9.

(3) Talmud, Horaïoth, 8.

(4) Maccoth, Mischna finale.

(5) Talmud, Synhédrin, 111; cf. Ikarim, livre III, chap. 29.

qués en sa faveur (1). Mais en regard de ces citations, nous pouvons en produire une foule d'autres qui déposent dans un sens contraire (2), qui nous montrent le pouvoir suspensif et modificatif reconnu en théorie et en pratique, exerçant son action partout et toujours. Nous lui opposerons notamment le pouvoir constituant, qui se présente à nous armé de la faculté de lier et de délier, d'aggraver et d'alléger, selon les circonstances, le fardeau des lois ; nous le voyons user de cette faculté, avec mesure sans doute, avec toute la prudence qu'exige l'emploi d'un instrument aussi redoutable, mais aussi avec la forte conviction d'exercer un droit et de remplir un devoir. Ne le voit-on pas se développer à l'aise dans le temps et dans l'espace, s'affirmer dans la terre sainte comme sur la terre profane, poindre à l'horizon dès la période prophétique, apparaître en plein moyen âge, ressusciter au seuil même du dix-neuvième siècle, s'inspirer des nécessités intérieures et extérieures, se proposer constamment pour but le maintien de l'intégrité religieuse mise en rapport avec la situation politique et sociale, accomplir cette tâche difficile conformément aux principes de cette même tradition que l'on voudrait faire passer pour une borne, propre seulement à barrer le chemin du progrès !

Invoquant à leur tour la raison et la logique, ils disent que l'immutabilité absolue, telle que l'entendent ses partisans quand même, et la causalité des lois, telle qu'elle vient d'être démontrée, resteront à jamais deux entités contradictoires. On aura beau faire, on ne parviendra pas à résoudre le problème de lois fondées sur les plus nobles et plus essentielles vérités de la religion et de la morale, sur la perfection humaine correspondant à la perfection divine, et restant immuables quand l'esprit s'en est envolé, vase fêlé qui a perdu tout son parfum. S'il est vrai, selon la théorie si richement développée par Maïmonide, que toute prescription religieuse est l'expression, la mise en acte ou d'une vérité théologique, ou d'une obligation morale, ou d'une leçon de dignité et de respect, ne faut-il pas subordonner la forme au

(1) Voy. plus haut, chap. 2, § 1. (2) Voy. chap. 5, § 3.

fond ; Dieu n'a-t-il pas dit que l'humanité est dans ses mains comme l'argile entre les mains du potier (1), c'est-à-dire sujette à modification et à transformation ! Or, le culte et les rites ne sont pas autre chose qu'une des formes de l'humanité; donc ils ne sauraient se soustraire au travail de restauration auquel l'argile divine est soumise.

Reste le grand argument mis en avant par l'orthodoxie de toutes les religions positives : le besoin de fixité, le danger de l'instabilité, l'écueil d'une mobilité à laquelle on ne peut assigner des limites, l'impossibilité d'accommoder la religion aux besoins, au goût, au caprice, aux passions, aux tendances variées de cet être complexe qui s'appelle la société organisée. Voici comment ils répondent à cette objection, l'une des plus fortes qui soient alléguées par les défenseurs de l'immutabilité : « Prenez garde qu'à force de détenir et de conserver vous n'arriviez à justifier le dicton populaire « qui trop étreint, mal contient »; prenez garde qu'à force de regarder l'écueil de la mobilité vous ne perdiez complétement de vue celui de l'immobilité matérielle, qui, s'il ne brise pas, est doué de la propriété terrible de pétrifier, nous allions dire d'empailler, les principes vitaux. L'eau qui cesse de couler ne devient-elle pas marais, l'animal qui cesse de se mouvoir ne devient-il pas cadavre !

Entre ces deux écueils est-il une voie sûre, ou du moins praticable ? Oui, disent-ils : c'est l'*immutabilité restreinte* substituée à l'*immutabilité absolue*. Que faut-il entendre par l'immutabilité restreinte, le voici : Si les lois de Moïse n'étaient pas motivées, ou si même elles l'étaient moralement, philosophiquement, historiquement, mais non pas formellement dans le texte sacré, il serait difficile d'échapper à ce dilemme : ou bien courber la tête sous l'immutabilité littérale, ou s'enfoncer dans le sol mouvant d'une causalité vague et flottante. Mais, Dieu merci, il n'en est rien : il a été prouvé, la Bible en main (2), que les lois de Moïse sont motivées, non

(1) Jérémie, XVIII, 6.

(2) Voy. plus haut, chap. 3, § 2.

pas isolément, mais par groupes et séries. Les sacrifices sont taxés de « *odeur agréable* », les fêtes portent le nom générique de « *convocation sainte* », les lois alimentaires sont présentées comme un préservatif contre les écarts d'un sensualisme brutal, les unions prohibées comme un frein contre la corruption des mœurs et la dissolution de la famille, les prescriptions concernant la pureté et l'impureté comme un surcroît de mesures conservatrices de la sainteté et de la majesté du culte, justement imposées au personnel pontifical et au peuple de Dieu en général. Toutes ces indications sont plusieurs fois répétées, faites par conséquent pour se graver profondément dans la mémoire des fidèles. Que faut-il en conclure? Évidemment qu'il y a des *catégories* de lois qui sont éternelles. Dans cette hypothèse, il y aura toujours un culte extérieur, sacrifice ou prière remplaçant le sacrifice, offrande des lèvres mise à la place de l'offrande des taureaux (1), constituant le lien visible entre la créature et le créateur. Il y aura toujours aussi des sanctuaires, autels ou temples, lieux propices pour consacrer ce lien et le rendre indissoluble; il y aura toujours des pratiques de pureté corporelle soit comme symbole de la pureté de l'âme et du cœur, que l'on est si disposé à oublier, soit comme moyen de nous rappeler que nous sommes les serviteurs du Dieu vivant, dont nous devons approcher les autels dans une attitude au moins aussi digne, aussi recueillie, avec un extérieur non moins décent que s'il s'agissait de franchir le seuil d'une résidence royale; il y aura toujours des restrictions alimentaires propres à nous rappeler à la dignité humaine, sans laquelle on est impuissant à comprendre la majesté divine, nous donnant cet avertissement salutaire, que si rien n'est défendu à la brute, il est des limites posées à notre vie appétitive et sensuelle sous peine de laisser se développer en nous les tendances bestiales au préjudice des aspirations nobles de la vie spirituelle; il y aura toujours des prohibitions charnelles, gardiennes de la pureté des mœurs, sentinelles vigilantes po-

(1) Osée, XIV, 3.

sées contre la démoralisation et ses mille piéges. Oui, encore un coup, toutes ces catégories sont éternelles, immuables, comme les types moraux et religieux qu'elles représentent. Mais qu'au sein de ces groupes, de ces séries, de ces cercles sacramentels tracés par le compas divin du prophète législateur, il y ait place pour le pouvoir constituant, qu'il puisse y subsister et se mouvoir à l'aise, déployer ses facultés d'interprétation et ses procédés logiques, exercer l'autorité dont il a été investi par Moïse lui-même, faire valoir la succession du prophétisme et du rabbinisme intelligent, gouverner dans le sens de la conciliation de l'intérêt religieux avec l'intérêt social, abaisser les barrières qui maintenaient Israël dans la séparation, mais sans le dépouiller de son individualité, voilà qui paraît incontestable, à moins de remettre en question les enseignements qui viennent d'être exposés. On aurait ainsi l'explication toute naturelle de la méthode mosaïque relativement à la causalité des lois, méthode qui consisterait, non pas dans ce silence méticuleux et prudent que signale un docteur de la Tradition (1), mais dans la véritable et saine application du principe. Ce serait avec une intention marquée, digne de la profondeur de son génie comme de la grandeur de sa mission, qu'il aurait fait cette distinction entre les catégories générales placées sous le patronage de l'éternité, et les lois particulières, laissées à dessein dans une demi-obscurité par rapport à leur raison d'être et confiées à l'appréciation souveraine des organes de la loi canonique.

Voilà ce que c'est que *l'immutabilité restreinte* mise en regard de *l'immutabilité absolue*. Nous croyons avoir exposé les deux opinions avec la plus consciencieuse impartialité, sans afficher la prétention de trancher une question aussi délicate qu'il faut étudier encore à la lumière de l'histoire.

III

Il ne s'agit pas de l'histoire d'hier, mais de celle d'aujour-

(1) Voy. plus haut, chap. 3, § 4.

d'hui, d'événements récents, de faits contemporains qui se passent sous nos yeux. Il nous faut donc, contre notre gré, descendre des régions sereines de la théologie, que ne viennent troubler de leurs voix discordantes ni les intérêts ni les passions, pour observer et juger les luttes humaines.

Placé à ce nouveau point de vue, on s'aperçoit d'abord que l'immutabilité absolue s'appuie sur un long et glorieux passé, un passé où les faits et les idées sont en parfaite harmonie, qui vous montre, sous le premier rapport, une persécution vingt fois séculaire et le monde entier conspirant contre le principe du judaïsme venir se briser contre la fidélité héroïque gardée par celui-ci à son culte et à ses chefs religieux; sous le second rapport, il vous offre cet immense mouvement législatif commencé par le grand synode, se dessinant sous les duumvirs, continué mais nullement terminé par les auteurs de la Mischna et du Talmud, poursuivi jusqu'à nos jours par les grands légistes et jurisconsultes, qui n'ont jamais manqué en Israël, sans avoir pu jamais obtenir son couronnement. C'est avec un juste orgueil que les partisans du *statu quo* religieux étalent ces états de service, interpellant leurs adversaires en ces termes : — Qu'avez-vous à nous offrir en échange de ces institutions éprouvées? où sont vos titres, quels sont vos principes? Avez-vous souffert pour eux, avez-vous triomphé pour eux? Pourquoi troubler la paix religieuse, compromettre la sécurité morale, ravager le domaine de la foi? Pourquoi ne continueriez-vous pas à vivre à l'ombre protectrice de cette stabilité législative, de cette religion pratique qui accompagne partout le croyant du matin au soir, depuis le berceau jusqu'au tombeau, le recevant des mains de l'ange qui préside à la naissance, pour le remettre, au bout de l'épreuve vitale, à l'ange du jugement dernier? Celle qui a été votre planche de salut dans le malheur, vous allez, oublieux et ingrats, la renier dans la prospérité! Voulez-vous retomber dans la sédition du veau d'or, abandonner le guide qui vous a sauvé de l'esclavage, pour courir après des principes, pour ne pas dire des dieux nouveaux, inconnus! Pourquoi en un mot creuser un abîme entre le pré-

sent et le passé? — Cet abîme, répliquent les adversaires du *statu quo*, ce n'est pas nous, c'est Dieu lui-même qui l'a creusé. Oui, il commence à devenir évident, même pour les aveugles, que la révolution française est venue inscrire une nouvelle date à côté de celle de la délivrance égyptienne et babylonienne. Qui sait? c'est peut-être le commencement de cette troisième délivrance prédite par Jérémie, l'emportant sur les deux premières comme le général l'emporte sur le particulier (1). Si l'histoire n'est pas un vain mot, si elle est réellement ce qu'on est enfin disposé à reconnaître en elle, c'est-à-dire un cours d'instruction fait par la providence au profit des générations successives, cette troisième rénovation sera suivie d'une transformation religieuse aussi sûrement que la sortie d'Égypte et le retour de Babylone. Est-ce une hypothèse, une simple suggestion que rien ne justifie? Non, c'est un fait en voie de réalisation. Il suffit de jeter les yeux tout autour de soi, de comparer la situation présente d'Israël avec celle qui est invoquée par les champions du *statu quo*.

Vous avez raison, poursuivent ces derniers, pour tout ce qui concerne le passé. Il est vrai que jusqu'à l'expiration de l'ancien régime, la dispersion d'Israël, traitée partout en étrangère ou en ennemie, mise hors la loi et le droit des gens, s'était repliée sur elle-même, vivant selon sa loi propre, observant et pratiquant scrupuleusement la loi orale entée sur la loi écrite, le Mosaïsme doublé du Rabbinisme. Le peuple de Dieu y trouvait la double satisfaction du devoir accompli et de puissantes consolations à ses douleurs. Cette religion pratique était devenue pour lui un refuge, un abri, un port assuré contre les tempêtes qui ne cessaient de l'assaillir. Que si, de loin en loin, il se manifestait quelques velléités d'insurrection contre les pesantes prescriptions qui serraient le fidèle comme dans un étau; si parfois l'esprit d'examen, se réveillant, venait prendre à partie le principe d'autorité et lui demander sa part de pouvoir,

(1) Jérémie, XXIII, 7 et 8.

ce n'étaient que des tentatives rares et isolées, toujours forcées de céder devant l'attitude des masses et leur adhésion sans réserve à l'ordre des choses établi. Mais écoutez bien ce qui va suivre : — Voici que tout à coup le Seigneur songe à son peuple, brise ses chaînes, sèche ses larmes, met fin à son long martyre, le récompense de son courage et de sa persévérance, en proclamant par la bouche de la France, — *gesta dei per Francos* — l'inauguration d'une ère nouvelle appelée à exercer une immense influence sur les destinées du judaïsme. Il se peut qu'au début on en contestât la portée, qu'on n'en vît d'abord que le côté politique, qu'on ne se doutât pas de sa puissance morale et religieuse ; mais cela n'est plus permis aujourd'hui à la vue des changements radicaux opérés dans le sein de la population israélite. Rarement, jamais peut-être un fait social n'a marché aussi vite, n'a modifié aussi sensiblement en moins d'un siècle l'économie d'une race. Il en est qui déplorent ce mouvement civilisateur, s'écriant : — Jacob a fait défection, renié sa foi morale et son Dieu (1). — Mais c'est une erreur manifeste démentie par tant d'institutions fondées en faveur de la propagation de l'instruction religieuse, par tant d'efforts mis en œuvre pour relever la dignité du culte. Ce qui est incontestablement vrai, c'est que l'on s'écarte de plus en plus de toutes les prescriptions qui se mettent au travers de cette marche vers la civilisation, ou qui font obstacle à la fusion des intérêts et des idées, désormais inévitable. C'est une tendance que l'on peut déplorer, mais dont on ferait mieux de tenir sérieusement compte. Est-ce que l'on se bercerait de l'espoir que ce n'est là qu'un écart momentané, un prurit, une démangeaison, un phénomène aussitôt apparu, aussitôt disparu ? Est-ce qu'on se flatterait de lui appliquer les paroles du chantre sacré : « Je n'ai fait que passer, et il n'était plus (2) » ? Vaine illusion, chimérique espoir, qui ne tient pas un instant devant la réalité visible ! Si vous y voyez une tache, c'est la tache d'huile qui ne fait que grandir et s'élargir, c'est une impulsion qui se généralise, dont la progression,

(1) Exode, XXXII, 7. (2) Psaumes, XXXVI, 36.

comme celle de la pesanteur, est en raison directe du temps et de l'espace parcourus. Vous n'avez qu'à ouvrir les yeux, et vous la verrez suivre partout la civilisation comme son ombre, partout planter son drapeau sur les ruines des anciennes coutumes et des pratiques minutieuses. Considérant l'Europe comme un champ trop étroit pour son activité, elle déborde sur l'Afrique et sur l'Asie, et par ces visites qu'elle fait au berceau d'Israël elle trahit l'intention de remuer le judaïsme de fond en comble, de vérifier cette remarquable prophétie qui nous annonce la gloire de Dieu et la lumière religieuse rejaillissant de l'Occident sur l'Orient (1).

En présence d'une situation si nettement accusée qui gagne journellement en profondeur et en étendue, en récapitulant les abrogations ou accomplies ou en voie de s'accomplir, d'abord celle, déjà bien ancienne, des lois concernant le pontificat, les sacrifices et l'exploitation du sol, puis celle des lois civiles tombées avec le pouvoir temporel de l'autonomie rabbinique, enfin celle des rites qui sont des entraves à la vie usuelle et qui perdent tous les jours de leur prestige, devant le spectacle de ces ruines qui s'amoncellent sous nos yeux, à la vue du marteau démolisseur frappant sans relâche, poursuivant lentement, mais sûrement, son œuvre de destruction, est-on bien venu de s'envelopper fièrement dans le manteau de l'immutabilité absolue, de se retrancher stoïquement derrière le dogme, de répéter avec un entêtement systématique : « Périssent les colonies plutôt qu'un principe! » Ou bien faut-il assister, froid et résigné, à cette désertion du saint troupeau, à cet abandon du rigorisme pratique, à ce vide qui se fait autour de l'arche du Seigneur, sans en tirer ni leçon ni règle de conduite? Faut-il ressembler à ces faux pharisiens, non pas ceux de l'évangile, mais ceux qui sont ridiculisés par la Tradition elle-même, ceux qui aiment mieux détourner leurs regards pudibonds, plutôt que de tendre la branche de salut à la jeune fille qui se noie (2)? Ne vaut-il pas mieux suivre l'exemple des puissants organisateurs

(1) Isaïe, LIX, 19. (2) Talmud, Sôta, 22.

de la religion, marcher sur les traces d'Ezra, de Hillel, de Rabbi de sainte mémoire (Rabbenou Hakadosch), diriger le mouvement au lieu de se laisser traîner à sa remorque, l'éclairer au lieu de l'abandonner à son impulsion aveugle et inconsciente, rattacher le présent au passé au lieu de le laisser briser le fil des âges, reprendre en sous-œuvre l'œuvre du synode de 1807, restaurer le pouvoir constituant, le fortifier, non par des prérogatives matérielles, mais par celles de la science sacrée, des fortes études, rallumer le phare sur la montagne de Sion (1) et faire marcher à sa lumière la barque d'Israël ?

« A l'œuvre ! à l'œuvre ! s'écrient les partisans de l'immu-
« tabilité restreinte. Ne vous laissez effrayer ni par l'irréligion
« ni par le fantôme d'un déisme glacé. Rien de pareil à crain-
« dre si l'on reste dans les justes limites de la doctrine perma-
« nente. Pour nous, la religion est immuable dans ses dogmes,
« ses principes, ses hautes vérités. Le vrai ne peut cesser d'être
« le vrai ; le divin est toujours le divin, indépendamment du
« temps, du lieu et des circonstances. Ce sera l'éternelle gloire
« de Moïse d'avoir proclamé, sur Dieu, sur l'homme et sur
« leurs mutuels rapports, des vérités qui aujourd'hui, après
« des milliers d'années, sont aussi vivaces, aussi jeunes que le
« jour où elles ont été gravées sur les tables de pierre. Quant
« au culte, il est tout à la fois immuable et variable : immua-
« ble en tant qu'il se rattache à la religion révélée, immuable
« comme expression de la volonté de Dieu, qui se complaît
« dans ces démonstrations de notre respect et de notre amour,
« immuable à titre de lien avec l'immatériel, faisant vivre le
« plus humble d'entre nous dans l'intimité de l'Être suprême,
« immuable encore dans ces catégories générales tracées par
« Moïse ; mais variable au point de vue de ses rapports directs
« avec les générations, les époques, les situations mobiles et
« changeantes, les évolutions progressives de l'humanité. En-
« core cette variabilité est-elle soumise à deux restrictions.
« La première, c'est que, ne fût-ce qu'à titre d'enveloppe du

(1) Isaïe, IV, 5.

« divin, les cérémonies et les pratiques du culte extérieur ne « sauraient être entourées de trop de respect ; qu'il faut les « défendre énergiquement contre les changements hasardeux « et les mesures précipitées, auxquelles les intérêts et les pas- « sions ont plus de part que l'intelligence des véritables be- « soins des communautés. A cet égard il faut s'en tenir à cette « sage théorie traditionnelle remontant jusqu'au grand Hillel, « à savoir que tout ce qui a servi à l'adoration divine, à la « sanctification de la vie, conserve éternellement une parcelle « de sainteté (1). La seconde, c'est que nulle modification n'est « valable si elle n'émane de l'initiative du pouvoir constituant « légalement institué par Moïse et arrivé jusqu'à nous par la « chaîne de la Tradition.

« Ainsi, pas plus que vous nous ne voulons ni de l'instabi- « lité religieuse ni de la mobilité des pratiques ; comme vous « nous aboutissons à l'immutabilité de la Loi, non pas telle « que vous l'entendez, mais telle qu'il faut l'entendre, se dé- « pouillant parfois d'un de ses vêtements pour se laisser mieux « contempler dans sa simple grandeur, mais ne laissant jamais « tomber la moindre de ses feuilles que lorsqu'elle devient un « obstacle continu entre Dieu et les hommes. »

Par cet exposé des deux opinions essentielles en matière d'éternité de la Loi, par cette analyse des arguments bibliques, dogmatiques, rationnels, et en dernier lieu historiques, produits à l'appui de l'immutabilité absolue comme de l'immutabilité restreinte, on peut juger de l'importance du neuvième dogme. Ce n'est pas une présomption d'avancer qu'il porte dans ses flancs l'avenir d'Israël ; selon l'interprétation qui prévaut, il enfantera la grandeur ou la décadence religieuse. Heureux si nos labeurs pouvaient attirer l'attention sur ce point capital, porter tous ceux qui ont charge d'âme et tous les esprits sérieux, méditatifs ou actifs, vers l'étude consciencieuse d'une question dont la solution est imminente, où il faut choisir ! Plus heureux

(1) Meguilla, chap. 4, Mischna 1 ; Talmud, *ibid.*, 26 et 27.

si, avec Moïse, nous sommes en mesure de vous faire choisir la vie (1).

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DE LA DEUXIÈME PARTIE.

Arrivé à la seconde étape de notre pèlerinage vers la Jérusalem céleste, nous éprouvons de nouveau le besoin de jeter un coup d'œil rétrospectif sur le tableau religieux qui vient de se dérouler devant nos yeux, afin de le fixer, s'il se peut, dans notre mémoire. Pour nous, comme pour bien d'autres, l'unité n'apparaît qu'au bout de la tâche accomplie, et c'est à la suite d'une consciencieuse analyse que vient la synthèse. Nous comprenons maintenant toute la vérité de la thèse d'Albou, à savoir que les principes que nous avons exposés, développés, examinés, soumis au double contrôle des textes et du raisonnement, ne sont que les parties d'un même tout. C'est la révélation envisagée sous ses faces diverses et dans ses manifestations successives; c'est la révélation considérée d'abord dans son origine, puis dans sa période et ses éléments constitutifs, puis dans son développement traditionnel, et enfin dans sa durée extrême. Il y a là une progression naturelle, normale, qui n'échappe à aucun esprit clairvoyant et ne laisse le moindre doute sur l'identité qui subsiste à travers ces grandes phases de la révélation. C'est quelque chose comme les quatre âges de l'homme, conservant son *moi* en passant de l'enfance à l'adolescence, de l'adolescence à la maturité, de la maturité à la vieillesse. Il ne faudrait pas se formaliser de ce dernier terme de comparaison, attendu que pour l'intelligence et la science, la vieillesse, loin d'être la faiblesse ou la décadence, est, au contraire, la force, la perfection arrivée à sa plus haute puissance, comme le dit fort bien la tradition : « Le sage gagne en lucidité en raison directe de son âge (2). » Essayons donc de

(1) Deutér., XXX, 19.

(2) Kinnim, Mischna finale; Job, XII, 12.

démontrer l'unité progressive des quatre dogmes de la révélation.

1° Dès le principe nous avons vu la révélation coexister avec le père du genre humain, remonter jusqu'à la légende primordiale de l'arbre de science, et, ce qui est d'importance majeure, à son origine déjà elle nous fait entrevoir sa cause finale. En effet, que nous enseigne-t-elle à son début! Elle nous conduit droit au but; elle nous apprend que son objectif n'est pas de nous dévoiler l'avenir, ni de satisfaire cette nécessité malsaine, indiscrète, qui cherche sa pâture soit dans la source impure de la théurgie, soit dans les entrailles sanglantes des victimes, mais de nous apporter sur ses ailes les lois divines et humaines qui serviront de types à toutes les religions et à toutes les législations. C'est à cette haute conception qu'il faut ramener toutes les prédictions d'événements futurs, et nous en avons puisé la démonstration dans les révélations de la Genèse, depuis la première, qui défend à Adam de goûter au fruit de l'arbre de la science, jusqu'à la dernière, la vision mystérieuse de l'échelle vue par Jacob. Nous espérons avoir prouvé que ces communications sont bien autre chose que des épisodes faits pour l'amusement du lecteur ou l'ornement du livre saint; elles ne sont rien moins que les bases fondamentales des devoirs de l'homme envers lui-même, envers son prochain et envers Dieu, suivant l'ordre chronologique. Guidé par la double lumière du texte et de la tradition, nous y avons découvert d'abord la responsabilité fondée sur le libre arbitre; puis la lutte éternelle de la passion avec le devoir, avec la promesse de la victoire pour le dernier, s'il sait user de sa force et se retremper dans la volonté de Dieu; puis le gouvernement de l'humanité fondé sur le droit, la justice et la moralité publique, majestueuses colonnes qui soutiennent l'édifice social et à défaut desquelles il s'écroule tout entier; puis la fraternité de peuple à peuple, condamnant à mort celui qui oserait méconnaître son autorité et se retirer dans son égoïsme, à l'exemple de Sodome; puis l'obéissance à Dieu prescrite comme la meilleure règle de conduite, eu égard aux erreurs et aux défaillances de la raison individuelle; puis la so-

lennelle affirmation des rapports qui unissent l'homme à Dieu, de l'affection que le créateur conçoit pour sa plus noble créature, de la complaisance avec laquelle il daigne agréer ses hommages, se faisant jour dans la vocation d'Abraham, dans le sacrifice d'Isaac et dans le songe prophétique de Jacob, annonçant un peuple-pontife de l'humanité, lequel sera chargé de lui enseigner et le culte d'amour et le culte pratique. Grâce à ces révélations si claires et si élevées à la fois, il nous a été donné de constater l'immense supériorité du livre qui les contient sur toutes les révélations théogoniques, cosmogoniques et mythologiques enregistrées par l'histoire profane. De ce premier examen sont sorties, comme le métal pur qui a passé par l'épreuve du creuset, la divinité et l'universalité de la révélation primitive.

2° Ce premier point bien établi, il ne nous a pas été difficile de mettre en évidence la filiation qui unit la révélation patriarcale à la révélation de Moïse. L'état comparatif de ces deux manifestations d'en haut a suffi pour nous convaincre que Moïse n'a fait que convertir en lois, en ordonnances, en statuts, en institutions religieuses et morales, les révélations de la Genèse. On a vu avec quel art et par quel trait de génie le législateur a su faire de la religion ce que Dieu a fait de l'homme lui-même, opérer sous son inspiration l'union de l'âme et du corps, de l'esprit avec la matière, fondre ensemble le culte intérieur et le culte extérieur, jeter un peuple tout entier comme dans un moule sacré formé par les rites et les fêtes commémoratives, sanctifier la vie par des pratiques journalières, véritables anges gardiens de la religion pure et de la morale du sentiment. A cet égard, la théologie nous a été d'un grand secours par le soin qu'elle prend de spiritualiser les lois mosaïques en les rangeant sous un certain nombre de chefs, de catégories générales et de principes générateurs. C'est encore la théologie, par ses organes les plus autorisés, qui nous a aidé à retrouver l'unité de la révélation, à reconnaître dans celle de Moïse le foyer perpétuel d'où partent et où convergent tous les rayons de la prophétie pendant tout le cycle bi-

blique. Les développements que nous avons consacrés à cette thèse de l'unité prophétique nous ont conduit à faire justice du reproche d'intolérance et d'exclusivisme adressé à Moïse à cause de certaines proscriptions qu'il impose à Israël vis-à-vis les autres peuples. Des textes nombreux et précis sont venus expliquer ces sévérités outrées; ils enseignent que ce n'étaient que des mesures de précaution, une espèce de *cordon sanitaire* opposé à l'idolâtrie et à la corruption païenne, dont les événements survenus après la mort du divin pasteur, nombreuses séditions, fréquentes trahisons, éclatantes défections, depuis le premier juge jusqu'au dernier roi, offrent la meilleure justification. Ces mêmes faits le défendent aussi contre le reproche de l'isolement, des entraves qu'il aurait mises au rayonnement de sa doctrine au dehors. N'est-ce pas lui d'ailleurs qui a prédit, avec l'infaillibilité du vrai voyant, que les nations, en prenant connaissance de ses lois, s'écrieront : « Voilà certes un peuple sage et intelligent (1) »? Nous en avons conclu que le prophétisme s'est inspiré de l'esprit du mosaïsme et, en tout cas, de l'*Abrahamisme*, lorsqu'il annonce la propagande de la loi divine et sa transformation en doctrine humanitaire, lorsqu'il prédit les conquêtes du monothéisme, en montrant ici la Thora sortant de Zion, la parole de Dieu de Jérusalem (2), là le temple du Seigneur devenant la maison de prière de tous les peuples (3), ailleurs la royauté céleste acceptée par toute la terre, tous les hommes fiers de porter le nom d'israélite, fiers de la déclaration écrite, signée et paraphée, d'appartenir à l'Éternel (4). Ainsi les patriarches et les prophètes se donnent la main... par-dessus Moïse? Non, mais en le soutenant lui-même à droite et à gauche, comme jadis Aaron et Hour (5).

3° Arrivé au terme du cycle biblique, à la fin de cette période neuf fois séculaire de la loi écrite, on voit se dresser tout aussitôt une question qui touche aux sources vives du dogme de la

(1) Deutér., IV, 6.
(2) Isaïe, II, 3.
(3) *Ibid.*, LVI, 7.
(4) *Ibid.*, XLIV, 5.
(5) Exode, XVII, 12.

révélation. Il s'agit de savoir si la révélation s'incarne dans cette forme biblique à tel point que, le moule une fois brisé, le parfum divin s'envole, disparaissant pour toujours, ou bien si, comme nous le fait présumer la nature même de l'esprit saint, elle se continue, si la parole de vie n'est pas semblable à une source qui ne tarit jamais (1), au fleuve qui se jette dans la mer sans jamais la remplir (2). La solution de ce grave problème se trouve dans l'institution de la loi orale. Oui, la révélation se perpétue; elle a, Dieu merci, ses vêtements de rechange ; elle passe des prophètes aux pères de la synagogue, organes de la tradition. Ces derniers sont aux prophètes ce que les prophètes sont eux-mêmes à Moïse, avec cette différence caractéristique que, ne jouissant plus de l'inspiration directe, ils y suppléent par celle qu'ils puisent dans l'étude approfondie des textes primitifs. Ainsi la révélation est sans fin par les études, investigations et recherches qu'elle provoque et qui ne finissent jamais; et c'est pour ce motif qu'elle est qualifiée d'incommensurable et d'insondable (3). Ainsi la révélation orale, qui a son origine dans Moïse lui-même, comme il a été suffisamment démontré, continue la révélation écrite ; la tradition continue l'écriture. Ainsi s'est élevé, non pas subitement, comme le prétendent tous les esprits systématiques, mais graduellement, successivement et par couches, ce gigantesque monument superposé à la loi de Moïse, qui n'a certes pas la prétention superbe de l'écraser ou de se substituer à elle, mais celle bien modeste de lui servir de portique pour en faciliter l'accès. Sans la tradition, le texte biblique serait resté lettre close pour les générations placées à distance; sans la tradition, et le sens littéral prévalant, le culte extérieur n'eût pas tardé à absorber le culte intérieur, et le formalisme zaducéen aurait pris la place du spiritualisme rabbinique; sans la tradition, on se serait brisé contre le double écueil du servilisme de la lettre et de la licence rationaliste. La tradition a

(1) Isaïe, LVIII, 11.
(2) Ecclés., I, 7.
(3) Job, XI, 9.

maintenu la Thora dans sa véritable voie, dans *un chemin qui marche*. Elle est donc le complément de l'écriture, au même titre que les prophètes sont le complément de Moïse. Elle est encore la révélation sous une nouvelle forme et avec d'autres éléments; elle poursuit vigoureusement l'œuvre de l'édification religieuse ; elle est le guide d'Israël sur la terre étrangère autant que l'écriture l'a jamais été sur le sol de la patrie; elle a, sinon sauvé, on ne sauve pas le divin, du moins sauvegardé l'intégrité de celle-ci, grâce à la puissante et salutaire influence qu'elle a exercée sur la dispersion d'Israël depuis tantôt deux mille ans. On ne saurait donc les séparer, moins encore les opposer l'une à l'autre, pas plus que le maître ne se sépare du serviteur dont il a éprouvé la fidélité et le dévouement.

4° De la continuité à l'éternité de la révélation la transition est logique. Par cela seul qu'un principe s'annonce à nous avec toutes les conditions de la durée, il durera tant que ces conditions subsistent. Or, est-il des éléments de stabilité comparables à ceux que nous offre la révélation, souffle divin, émanation sainte, expression d'une volonté immuable, signe manifeste de sa providence? N'est-ce pas la durée qui distingue le plus les créations de Dieu de celles de la nature et de l'homme? Ne suffit-il pas que la révélation existe pour qu'elle subsiste toujours, se produisant et se déployant sous des formes qui apparemment ne sont pas épuisées, mais gardant son identité à travers les vicissitudes du temps comme de l'espace? Cette voix du Seigneur, plus puissante que le bruit du tonnerre, que le mugissement des flots, que les rugissements de l'ouragan, cette voix qui a ébranlé le Sinaï, retenti dans l'immensité du désert, cette voix qui s'est fait entendre à Abraham, à Moïse, aux prophètes, aux sages et aux saints de tous les temps, peut-elle jamais cesser d'être répercutée sur les hautes montagnes comme dans les profondes vallées? Évidemment cela est impossible : elle parlera donc par la bouche du théologien comme jadis par l'organe du législateur, des prophètes et des pères

de la synagogue. Elle est éternelle, par ce motif qu'on ne saurait imaginer un moment dans le temps ou un point dans l'espace qui puissent se passer de la vérité religieuse et morale; elle est, de plus, immuable, si l'on entend appliquer l'immutabilité aux grandes lignes, aux contours généraux, aux vérités fondamentales, au culte envisagé soit dans son ensemble, soit dans ses catégories principales, tracées de la main même de Moïse, « rites, pratiques, commémorations, prohibitions alimentaires et charnelles, prescriptions de pureté, droit public et privé ». Jamais, d'après la vraie doctrine, il ne sera loisible d'abroger une de ces divisions, un de ces genres collectifs de la loi; ce serait vouloir extirper les racines de la connaissance de Dieu, de la dignité humaine ou de la morale sociale. En est-il de même pour toutes les dispositions spéciales, pour les moindres pratiques, pour les détails les plus minutieux? N'est-il pas plus permis d'y toucher qu'à l'arche sainte elle-même? Nous avons dit le pour et le contre; nous nous sommes fait le rapporteur, mais non l'éditeur responsable, des deux systèmes en présence, celui de l'*immutabilité absolue*, ayant pour lui dix-huit siècles de gouvernement, le prestige de l'orthodoxie, l'adhésion de toute l'école théologique, et celui de l'*immutabilité restreinte*, s'appuyant sur l'exégèse nouvelle, plus conforme au véritable génie du judaïsme, sur les besoins nouveaux, avec lesquels il est impossible de ne pas compter, enfin sur une grande révolution sociale et politique, consommée pour certaine partie d'Israël et en train de s'accomplir pour la dispersion tout entière. Qui des deux l'emportera? Est-ce l'absolutisme de Maïmonide ou le principe conciliateur du pouvoir constituant?

Et adhuc sub judice lis est.

Ce qu'il nous importe de constater, ce que nous espérons avoir réussi à mettre hors de conteste, c'est que l'éternité de la loi de Moïse et, par suite, de la révélation universelle, est hors de cause. Elle ne sera pas atteinte par le triomphe du principe nouveau, qui, bien entendu et sagement appliqué, fortifiera

l'alliance de l'autorité avec la liberté, de la stabilité avec la loi du progrès. Or, cette alliance n'est pas autre chose que la loi suprême de la révélation, car le même prophète qui a dit : « La parole de notre Dieu subsiste éternellement (1), » annonce que « elle se révélera de plus en plus glorieuse, jusqu'à ce que toute chair reconnaisse que c'est la bouche de l'Éternel qui parle (2) ! »

(1) Isaïe, XL, 6.

(2) *Ibid.*, *v.* 5.

FIN DE LA RÉVÉLATION.

TABLE DES MATIÈRES

DE LA DEUXIÈME PARTIE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DE LA DEUXIÈME PARTIE.



ERRATUM

DE LA RÉVÉLATION

Page 1	ligne 4	au lieu de :	la,	lisez :	sa
— 16	— 25	—	traversa	—	traverse
— 34	— 20	—	langue	—	la langue
— 37	— finale	—	ce	—	cet
— 54	note (1)	—	היא	—	הוא
— 59	ligne finale	—	qui	—	que
— 72	note (1)	—	— XIX	—	Exode, XIX
— 73	ligne 9	—	l'antiquité	—	l'intégrité
— 75	note (2)	—	ormes	—	formes
— 79	ligne 22	—	Mathan	—	Nathan
— 95	note (6)	—	Zephanica	—	Zephania
— 114	ligne 21	—	plus	—	plus loin
— 116	— 16	—	acceptée	—	acceptés
— 147	— 7	—	nature	—	créature
— 157	— 13	—	passion	—	fusion
— 183	— 1re	—	un	—	son
— 183	— 8	—	l'imagination	—	l'épanchement
— 183	avant-dernière ligne	—	Methusebeleh	—	Methuscbelah
— 196	ligne 1re	—	existence	—	critérium
— 204	— 12	—	uns	—	unes
— 205	— 14	—	la	—	le
— 206	note (1)	—	Talmud	—	Ikarim, IIIe partie
— 219	ligne 34	—	au	—	aux
— 225	— 11	—	par	—	à
— 228	— 29	—	cette unité	—	elle
— 232	— 6	—	conception	—	corruption
— 236	— 6	—	de	—	pour
— 237	— 1re	—	ésume	—	résume
— 240	— 1re	—	souree	—	source
— 250	— dernière	—	Midraschim	—	Midrasch

Page 264	ligne 13	au lieu de :	séduction	lisez :	sédition
— 270	— 3	—	chants	—	champs
— 273	— 16	—	pratique	—	prophétique
— 274	— 9	—	Bertiseera	—	Bertinora
— 282	— 6	—	ces	—	ses
— 282	— 15	—	aussi	—	ainsi
— 286	— 14	—	au	—	un
— 305	— 27	—	Cohenim	—	Cohanim
— 309	— 14	—	Yassé	—	Yossé
— 313	— 8 et 9	—	Nouchides	—	Noaschides
— 317	— 11	—	Khorozi	—	Khozari
— 331	— 30	—	decemvirs	—	duumvirs
— 344	note (2)	—	31	—	33
— 346	ligne 26	—	l'ar	—	l'arc
— 352	— 29	—	Zahcor	—	Zachor
— 359	note (1)	—	לדורותילם	—	לדורותיכם
— 360	note (2)	—	Talmud	—	*Ibid.*
— 417	ligne 22	—	hypothèse	—	hypothèses
— 422	— 3	—	peut	—	puisse
— 423	— 30	—	d'Aam	—	d'Adam
— 426	— 1re	—	Neïssan	—	Nissan
— 428	— 8 et 9	—	écarter	—	écouter
— 429	note (4) 2e col.	—	et	—	paragr.
— 438	ligne 20	—	un	—	une
— 439	— 26	—	Ascharith	—	Aschurith
— 451	— 4	—	de	—	des
— 456	— 16	—	digression	—	transgression
— 474	— 13	—	pareil...	—	pareil n'est
— 482	— 29	—	*les*	—	*lis*



5213 — Paris, imprimerie Jouaust, rue Saint-Honoré, 338.

